

Alessandra Tarquini

Il Gentile dei fascisti

Gentiliani e antigentiliani
nel regime fascista

il Mulino Ricerca

Ladri di Biblioteche





il Mulino

Questo libro parla del rapporto che intercorse tra Giovanni Gentile e il fascismo dal 1922, quando il filosofo fu nominato Ministro dell'Istruzione nel primo governo Mussolini, al 1944 quando venne ucciso dai partigiani. L'autrice discute le varie reazioni, in termini di sostegno o di critica, che l'opera e il pensiero gentiliani suscitarono nel mondo fascista, fra esponenti del partito e membri del governo, filosofi, storici e giuristi, giovani fascisti e docenti universitari. Alcuni videro in Gentile il principale teorico del fascismo, lo difesero dalle critiche che egli ricevette negli anni fra le due guerre e ne condivisero il progetto politico e culturale. Altri, invece, che consideravano la sua influenza sulla cultura italiana un pericolo per il regime, lo avversarono strenuamente. Un contributo importante alla ridefinizione del ruolo che il filosofo idealista svolse durante il fascismo.

Alessandra Tarquini allieva di Renzo De Felice, dopo aver studiato all'Istituto Italiano di Studi Storici di Napoli, ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia politica a Pisa. È stata assegnista nel Dipartimento di Studi sullo Stato dell'Università di Firenze. Ha curato l'edizione del carteggio Croce-Tilgher (Il Mulino, 2004) e del carteggio Gentile-Prezzolini (Edizioni di Storia e Letteratura, 2006).



il Mulino

Alessandra Tarquini

Il Gentile dei fascisti

Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista



Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Per altre informazioni si veda <http://www.mulino.it/ebook>

Edizione a stampa 2009
ISBN 978-88-15-12817-1

Edizione e-book 2011, realizzata dal Mulino - Bologna
ISBN 978-88-15-30594-7

Indice

Introduzione

Capitolo primo

Gentiliani e antigentiliani nel fascismo degli anni venti

Capitolo secondo

Cattolici contro Gentile

Capitolo terzo

I giovani antigentiliani

Capitolo quarto

Teorici del fascismo

Capitolo quinto

Partito e governo contro Gentile

Conclusioni

Sigle

Archivi privati

Abbreviazioni

Indice dei nomi

alla memoria di Renzo De Felice

Ringraziamenti

Questo volume costituisce l'esito di un percorso di ricerca che è iniziato quindici anni fa, quando il professor Renzo De Felice mi propose di scriverlo. Lo dedico alla sua memoria perché è l'unico modo che ho per ringraziarlo ancora.

Ringrazio gli amici e professori Carlo Bersani, Mauro Canali, Gianni Dessì, Luca La Rovere, Leonardo Lattarulo, Andrea Paris, Giovanni Sedita, Pasquale Serra, Roberta Suzzi Valli, Maurizio Tarantino, Daniela Tarquini, Simona Trombetta e Mario Toscano per l'aiuto e il generoso incoraggiamento.

Agli amici e professori Gaetano Calabrò, Marco Fioravanti, Renato Moro, Riccardo Rosolino, Gennaro Sasso, Alessandra Staderini e Andrea Trobbiani devo un ringraziamento particolare perché hanno letto il dattiloscritto fornendomi i loro preziosi consigli.

Il mio maggior debito di gratitudine è nei confronti del professor Emilio Gentile, col quale ho discusso innumerevoli volte l'impianto e i singoli aspetti di questo libro, a cominciare da quando ancora non era scritto. Lo ringrazio perché lo ha letto più volte e per tutto quello che mi ha insegnato in questi anni.

Introduzione

Questo libro parla del rapporto che intercorse tra Giovanni Gentile e i fascisti dal 1922, quando il filosofo fu nominato ministro dell'Istruzione nel primo governo Mussolini, al 1944 quando venne ucciso dai partigiani. È quindi un volume in cui si raccolgono i giudizi dei fascisti su Gentile, si ricostruiscono le relazioni che il filosofo ebbe con i suoi avversari e con i suoi sostenitori e si racconta il fascismo dei gentiliani e degli antigentiliani. Nelle pagine che seguono non si affronteranno questioni di metafisica, di estetica, di storia delle religioni, o di letteratura né ci si occuperà di antifascismo. Si discuterà di fascisti, cioè di uomini politici e di intellettuali impegnati nella costruzione del regime totalitario, che espressero il loro sostegno o la loro critica nei confronti del filosofo idealista. Alcuni sono molto noti, altri sono personaggi pressoché sconosciuti: esponenti del partito fascista e membri del governo, filosofi, storici e giuristi, giovani fascisti e docenti universitari, gentiliani e antigentiliani del regime fascista. I primi ritenevano che Gentile fosse il principale teorico del fascismo. Lo difesero dalle critiche che egli ricevette negli anni fra le due guerre e condivisero il suo progetto politico e culturale. I secondi, invece, erano convinti che Gentile non fosse fascista, pensavano che la sua influenza sulla cultura italiana rappresentasse un pericolo per il fascismo e cercarono di impedire che egli esercitasse un proprio potere all'interno del regime.

L'idea originaria di questo volume è nata da una constatazione. Negli ultimi anni si è aperta su Gentile una discussione animata fra storici e fra filosofi con formazioni e orientamenti culturali molto diversi^[1]. Gli studiosi del pensiero di Gentile hanno fornito nuovi elementi per la comprensione della filosofia gentiliana e hanno proposto interpretazioni diverse sul legame fra l'attualismo di Gentile e il fascismo. Gli storici hanno studiato il percorso biografico del filosofo, le relazioni politiche che intrecciò nel regime fascista, le iniziative che prese negli anni fra le due guerre, e le ragioni per cui aderì al fascismo e non lo abbandonò fino al 1944. Certamente oggi le nostre conoscenze su Gentile, sul suo pensiero e sulle sue opere negli anni del fascismo, sono cresciute e sono assai più articolate di un tempo. Ciò nonostante, da tutti questi contributi non emerge quale fu il giudizio dei fascisti di fronte all'impegno di Gentile nel fascismo: se lo considerarono un precursore del loro movimento o se invece si scontrarono con lui perché avevano un progetto politico molto diverso

dal suo. Esaminando i molteplici studi dei filosofi e degli storici, infatti, incontreremmo quattro diversi Gentile, un *Gentile liberale*, un *Gentile filosofo del fascismo*, un *Gentile filosofo* e infine un *Gentile fascista*, ma continueremmo a non sapere chi fu il *Gentile dei fascisti*.

La tesi secondo cui Gentile non fu uno degli esponenti principali dell'ideologia del fascismo, ma un filosofo liberale che esprime una cultura assai diversa da quella fascista, è tuttora la più diffusa ed è stata sostenuta per la prima volta da Eugenio Garin nel 1955 in *Cronache di filosofia italiana*[2]. L'autorevole storico della filosofia rispondeva ai sostenitori di un'interpretazione che in Italia aveva avuto un notevole successo ed era stata formulata da Norberto Bobbio nel 1955. Il teorico del diritto la ripropose negli anni successivi come fece nel 1973, quando affermò: «una cultura fascista nel duplice senso di fatta dai fascisti dichiarati o a contenuto fascista non è mai realmente esistita, o almeno non riuscì mai, per quanti sforzi fossero compiuti, a prender forma in iniziative o imprese durature e storicamente rilevanti. [...] Senza contare che anche un uomo come Gentile, di cui non si può non riconoscere la statura di grande intellettuale, quando scriveva da “fascista” diventava gonfio, retorico, riempiva di parole altisonanti il vuoto di concetti»[3].

Diversamente da Bobbio, Garin riteneva che fosse esistita una cultura fascista e che fosse molto diversa da quella espressa da Gentile. In *Cronache di filosofia italiana* egli descriveva le principali correnti della filosofia italiana attraverso i suoi esponenti in un racconto articolato che accanto ai personaggi principali, Croce e Gentile, non mancava di dare voce agli studiosi minori e ai critici dell'idealismo mostrando come negli anni trenta la filosofia di Gentile fosse stata oggetto di critiche severe sia da parte degli intellettuali che vi avevano aderito all'inizio del secolo, sia da parte dei sostenitori di filosofie antigentiliane. Garin era convinto che dopo il Concordato il regime fascista avesse scelto una legittimazione teorica diversa da quella che fino allora gli aveva fornito Gentile e che negli anni trenta avesse mostrato la sua vera natura reazionaria e conservatrice. Sosteneva anche che dopo il 1929 Gentile avesse perso la sua battaglia non comprendendo fino in fondo gli obiettivi del fascismo, che era ben più disponibile di quanto egli pensasse a costruire un regime in cui trionfavano filosofi realisti e cattolici antigentiliani. Per questo nel 1985 Garin scriveva che «i fatti sono ben lungi dal confermare un nesso organico idealismo-fascismo»[4].

Il limite principale di questa interpretazione riguarda quella specie di convitato di pietra che è la cultura fascista. Per definirla e per mostrare che Gentile fu estraneo all'orizzonte politico e culturale del fascismo, Garin concentrava la sua riflessione sui filosofi antigentiliani

cattolici e li considerava rappresentativi dell'intera cultura del regime, come se cattolicesimo e fascismo avessero condiviso i medesimi obiettivi. Egli, infatti, credeva che l'ideologia fascista derivasse da culture preesistenti di matrice cattolica e spiritualista. Su questo problema, del resto, Garin è stato sempre molto chiaro negando l'esistenza di un'ideologia fascista autonoma e originale, e preferendo parlare di ideologie, al plurale. Ancora nel 2000, ha ricordato che «il fascismo nacque, e si svolse, ben radicato nella storia del paese; la sua, o meglio, le sue ideologie, ancorché spesso confuse, composite e approssimative e viziate di pressapochismo, continuavano, accentuavano, e sottolineavano isolandoli, temi e motivi che venivano di lontano»[5].

Da una prospettiva opposta a questa che si è appena riassunta sono nati gli studi di coloro che considerano Gentile come il principale filosofo del fascismo: in Italia, il primo e il più importante è stato quello del filosofo cattolico Augusto Del Noce. Nel volume *Giovanni Gentile*, egli coglieva un aspetto essenziale del problema criticando «l'immagine di un Gentile sentinella della libertà della cultura in un regime incolto e autoritario»[6] e l'illusione di chi pensava che «la *concordia discors* tra lui e Croce continuava anche negli anni in cui l'inimicizia sembrava raggiungere il grado più alto» per concludere che «entrambi collaboravano, l'uno all'interno del fascismo e l'altro al di fuori, capo morale dell'opposizione, all'autonomia e alla crescita di quella repubblica della cultura contro cui riuscirono vani i furori del fascismo estremista»[7]. A questo proposito Del Noce ha sempre rifiutato l'interpretazione che «salva» Gentile dal suo essere stato fascista e lo descrive come un liberale, certo di destra e certo ben più conservatore di Croce, ma in fondo un liberale, come Croce intento a rinnovare la cultura italiana. Il filosofo cattolico riteneva che Gentile fosse l'autore di una filosofia che aspirava ad essere una religione e si legò ad un regime totalitario che fece della filosofia gentiliana la propria ideologia politica. Per questo, criticando l'interpretazione di Garin e quella di Bobbio, Del Noce pensava che il rapporto fra Gentile e il fascismo non fosse né occasionale né strumentale.

In realtà, Del Noce considerava la filosofia di Gentile e il fascismo le espressioni più radicali della cultura moderna che egli immaginava come sviluppo progressivo verso l'immanentizzazione del divino, come «realizzazione della filosofia tramite la prassi rivoluzionaria» e come «compimento del destino dell'uomo tramite la politica»[8]. L'aveva sostenuto anche nel volume *Il suicidio della rivoluzione*, in cui aveva definito Gentile «il notaio del nichilismo», il filosofo che «all'interno di un pensiero teologico, opera una devalorizzazione dei valori» causata «dalla necessità che la filosofia si faccia mondo». In questo senso, per Del Noce, la storia della filosofia e quella della

politica italiana del Novecento nel loro tentativo «di farsi mondo» - vale a dire di dare concretezza al progetto rivoluzionario che esprimevano - avevano percorso un cammino comune verso l'immanentismo assoluto[9]. Così il fascismo, a differenza di ciò che sosteneva Bobbio, non era un fenomeno anticulturale, ma anzi, secondo Del Noce, rappresentava una delle manifestazioni più importanti della modernità: si trattò di un'intuizione fondamentale per chi studia il fascismo e le sue espressioni ideologiche[10].

Il limite di questa proposta interpretativa, invece, è nel descrivere il fascismo come un'idea che si realizza e non come una realtà che si può ricostruire e raccontare. Dalla definizione della modernità come processo unitario, filosofico e politico, Del Noce interpretava la storia contemporanea e analizzava un fenomeno come quello della cultura fascista riducendolo al pensiero di Gentile che, a suo avviso, meglio degli altri aveva mostrato gli esiti della filosofia moderna. Nelle riflessioni di Del Noce non comparivano i fascisti né il confronto fra le diverse posizioni che animarono la discussione sull'identità politica e culturale del regime, come se non fossero esistiti autorevoli politici e noti intellettuali che criticarono duramente Gentile e come se Mussolini avesse riconosciuto nel filosofo idealista il teorico dell'ideologia del regime.

A questo studio sono state rivolte molte critiche[11], ma quella più severa è contenuta nel libro di Gennaro Sasso *Le due Italie di Giovanni Gentile*[12] dove si sostiene che per uscire dalla rimozione del filosofo occorre studiare Gentile senza «culturalizzare» la sua filosofia. Nel tentativo di separare questioni filosofiche da problemi culturali, Sasso ricorda agli storici - ma soprattutto ai filosofi - il pericolo di cercare nessi diretti fra la dimensione teoretica e l'analisi storico-politica. E diversamente dai sostenitori di una filosofia che si realizza nella storia, Sasso ritiene che non si debbano cercare le ragioni della scelta politica di Gentile nella sua filosofia perché il filosofo aderì al fascismo non in virtù degli esiti filosofici che aveva raggiunto, ma grazie ad una particolare interpretazione della storia d'Italia.

Questa interpretazione deriva dalla convinzione che la filosofia non possa «transvalutare» sé stessa nella politica, non possa cioè «culturalizzarsi», anche quando ad operare questo passaggio sono gli stessi filosofi. In questo senso Sasso sottolinea che «Gentile aveva certamente torto quando, trattando della volontà, dello Stato, del diritto, dell'autorità, della libertà, riteneva che potesse darsene la deduzione dal principio stesso della filosofia»[13]. Sasso ritiene, infatti, che le aporie strutturali della teoria dello stato etico non consentano di immaginare alcun orizzonte politico e che quindi dalla filosofia di Gentile non poté derivare né una filosofia politica, né tanto meno

l'ideologia di uno stato totalitario. E per questo sostiene che si debba leggere la filosofia di Gentile oltre Gentile stesso che, non accorgendosi delle sue contraddizioni, non può essere preso sul serio quando giustifica filosoficamente il fascismo.

Un primo problema che emerge dalle riflessioni di Sasso riguarda proprio Gentile. Ne *Le due Italie di Giovanni Gentile* ci sono anche due Gentile diversi: uno che interpreta la storia d'Italia e aderisce al fascismo e un altro che crede di essere fascista, ma non lo è dal punto di vista filosofico. I due Gentile corrispondono alla differenza illustrata da Sasso fra opinione storiografica e riflessione filosofica secondo cui una qualsiasi interpretazione della storia d'Italia, giusta o sbagliata non importa perché in ogni caso è un'interpretazione, può porsi a fondamento della scelta di Gentile di diventare uno degli esponenti di maggiore rilievo del regime fascista. Al contrario, una filosofia aporetica come quella gentiliana e, peraltro, Sasso sostiene che tutte lo sono, non può porsi a fondamento della volontà di realizzare lo stato etico che Gentile teorizzava e sosteneva nei suoi scritti. Resta così aperta una domanda relativa al valore che ha la convinzione di Gentile, a ciò che egli scrisse e fece negli anni fra le due guerre pensando di essere il filosofo del fascismo, al di là della tenuta concettuale di ciò che sostenne. In altre parole, rimane il fatto che Gentile fu il principale artefice di quel passaggio, denunciato da Sasso, per cui la filosofia «si trasvaluta» nella politica e si culturalizza.

Un altro problema che emerge seguendo la riflessione di Sasso è legato all'ideologia fascista. Sasso contesta la possibilità di «culturalizzare» la filosofia e separa la politica dalla filosofia che può incontrare solo la propria struttura perché non ha rapporto con la vita di chi la esprime. In questo senso, secondo la proposta interpretativa di Sasso, non vi può essere alcuna relazione fra un'ideologia politica e la filosofia di un autore. Anche uno storico come Emilio Gentile, che nel 1975 pubblicò *Le origini dell'ideologia fascista*, il primo studio complessivo sulle idee e sui miti del fascismo, ritiene che la filosofia di Gentile, come quella di altri autori, non possa spiegare l'ideologia del regime e meno che mai l'intera realtà del totalitarismo fascista. Egli, infatti, sostiene che la storia ideologica non può prescindere dalla storia politica e che la ricerca delle componenti dell'ideologia fascista deve essere effettuata nell'ambito di un'analisi «che si basa sulla correlazione fra la dimensione *organizzativa* del movimento e del partito; la dimensione *culturale* dei miti e dei simboli; la dimensione *istituzionale* del regime e dello Stato totalitario»^[14]. In questo senso, anche Emilio Gentile ritiene che un'ideologia politica non sia mai la traduzione di un modello concettuale. La questione, allora, è un'altra. Se è vero, come sosteneva Giuseppe Calandra nel 1987, che «l'attualismo era e permane una filosofia nel senso più strettamente

tecnico: non un'ideologia per se stesso» e incontrò il fascismo non grazie ad una cogente necessità, ma certo non per opera del caso^[15], il problema diventa capire che relazione intercorre fra la filosofia di un autore come Gentile, che si impegnò concretamente nella costruzione del regime totalitario, e quello stesso regime. Anche perché, in questo caso, a ritenere che la filosofia di Gentile potesse fornire un valido contributo all'ideologia del regime fascista non vi fu solo il filosofo idealista, ma anche i suoi numerosi allievi che lo seguirono nel fascismo, convinti che fosse un precursore del nuovo movimento politico. Furono in molti, infatti, a riconoscere nell'idealismo di Gentile l'indirizzo filosofico per il rinnovamento del paese e a credere con lui che la sua filosofia avrebbe trasformato la politica e la cultura italiana, come notava Emilio Gentile nel suo volume sull'ideologia fascista. «I gentiliani, scriveva a questo proposito, si sentirono fascisti e agirono da fascisti in completa coscienza, cercando anzi di conservare la loro egemonia ideologica nel movimento per dirigerne la politica. Tale affermazione non implica affatto l'identificazione del fascismo con la filosofia attualistica né significa voler vedere nel fascismo una derivazione di questa. È tuttavia innegabile che l'idealismo gentiliano, per tutto ciò che attiene al suo pensiero politico, fu uno degli elementi costitutivi e caratterizzanti della cultura fascista; ed è innegabile che il fascismo fu *anche* prodotto della cultura idealistica»^[16].

L'ultimo Gentile è il Gentile fascista che emerge dalla biografia scritta da Gabriele Turi nel 1994^[17]. Turi ha ricostruito i rapporti politici che Gentile ebbe nel fascismo, ha descritto le iniziative più importanti che lo videro protagonista della cultura italiana fra le due guerre e ha evidenziato i contrasti che il filosofo dovette affrontare con alcuni esponenti del governo e del partito. Il Gentile di Turi è un filosofo che aderì al fascismo ma è anche un politico che agì sulla base di rapporti di forza concreti e che costruì strategie per raggiungere i suoi obiettivi, come molti altri dirigenti fascisti.

Questo approccio ha l'indubbio merito di restituire Gentile alla complessità dei rapporti politici che ebbe e di spiegare che il filosofo e i suoi collaboratori negli anni fra le due guerre cercarono di conquistare un potere e di gestirlo. Contro chi ancora sostiene che Gentile non fu fascista – come il filosofo Emanuele Severino che recentemente, sul principale quotidiano italiano, ha scritto: «Gentile aderisce al fascismo. Eppure nessun antifascismo è più antifascista della filosofia gentiliana»^[18] – Turi racconta la biografia di un Gentile fascista, senza aggettivi, fascista critico, fascista atipico, fascista di sinistra, che ne sminuiscano il senso.

Il problema che emerge dal libro di Turi è, invece, nella concezione

della politica che vi è espressa. Egli, infatti, la concepisce come lotta per il potere: un potere conquistato o perso da Gentile e un potere gestito dai fascisti con cui egli entrò in contatto, senza che i contrasti o gli accordi fra il filosofo e i fascisti derivino da concezioni del fascismo diverse e in lotta le une contro le altre. Nella biografia di Turi sia Gentile, sia i fascisti, sono soggetti statici che non vivono contraddizioni, non si differenziano fra loro e ingaggiano una battaglia quotidiana per conquistare l'egemonia nel fascismo. In questo senso, non esistono nel libro di Turi avversari di Gentile impegnati nella costruzione di un regime diverso da quello teorizzato dal filosofo e dai suoi collaboratori; così come i gentiliani non esprimono l'adesione di chi vide nel fascismo un regime rivoluzionario e partecipò al dibattito intorno alle grandi questioni del totalitarismo fascista. Anche in questo caso, infatti, non esistono ideologi del fascismo. Il regime e Gentile sono studiati attraverso gli atti che posero in essere: decisioni politiche, provvedimenti legislativi, interventi sulla stampa, fatti razionali e coerenti, che certo bastano per definire Gentile fascista ma non per spiegare in che senso lo furono lui e i suoi avversari.

Chi scrive ritiene che occorra analizzare le reazioni che le idee e le iniziative di Gentile provocarono all'interno del fascismo. Nelle pagine che seguono, infatti, si ricostruiscono i rapporti che il filosofo ebbe con il partito fascista, con il governo e con Mussolini, soffermandosi su chi sostenne Gentile, come Camillo Pellizzi, Giorgio Masi o Giuseppe Bottai, che fino al 1926 vide in Gentile il principale teorico del fascismo, e chi lo avversò, come i fascisti intransigenti, Mario Carli, Giuseppe Attilio Fanelli, Telesio Interlandi, Ardengo Soffici e Curzio Suckert, che rivendicavano il proprio ruolo di artefici della rivoluzione e della conquista del potere. Non si trattò solo di uno scontro politico perchè fino al 1925 anche filosofi come Giuseppe Rensi e Adriano Tilgher diedero il loro contributo alla battaglia contro Gentile e alla cultura politica del primo fascismo; inoltre, già dagli anni venti, alle critiche dei fascisti si unirono quelle dei cattolici che ebbero un ruolo decisivo nell'antigentilianesimo e, dopo il Concordato, sperarono che il regime scegliesse una strada diversa da quella indicata da Gentile.

Negli anni trenta il rapporto fra Gentile e i fascisti cambiò. Il filosofo trovò fra gli antigentiliani sia i giovani cresciuti nell'universo ideologico del fascismo, sia i più autorevoli teorici del regime, impegnati nella elaborazione di una proposta alternativa alla sua: filosofi come Ugo Spirito, Armando Carlini, Francesco Orestano e Julius Evola, filosofi del diritto come Giorgio Del Vecchio, Sergio Panunzio, Arnaldo Volpicelli e Felice Battaglia, giuristi come Carlo Costamagna e Giacomo Perticone, storici come Delio Cantimori e

Carlo Curcio, pedagogisti come Luigi Volpicelli ed Ernesto Codignola, o filologi come Antonio Pagliaro, in questo libro sono analizzati attraverso il rapporto che ebbero con Gentile ed evidenziando il contributo che diedero all'ideologia del fascismo. Come si vede, fra tanti personaggi così diversi, vi sono gentiliani e antigentiliani, o più esattamente ex gentiliani e antigentiliani. Alla fine degli anni trenta e nel periodo successivo, infatti, ai critici di Gentile andarono ad unirsi alcuni dei suoi migliori allievi, quelli che con lui avevano aderito al fascismo condividendo il suo impegno politico e culturale nel regime. Il partito fascista, che dal 1922 al 1944 fu il principale avversario del filosofo, poté allora giovare del contributo dei migliori intellettuali italiani. Negli anni Quaranta, infatti, lo scontro fra gentiliani e antigentiliani volse al termine e lasciò il posto ai progetti degli avversari di Gentile e dei suoi antichi collaboratori.

E infine Gentile. Certo, soprattutto il *Gentile dei fascisti* che è solo uno dei tanti Gentile che è possibile raccontare.

[1] Cfr. V.A. Bellezza, *Bibliografia degli scritti su Giovanni Gentile*, in *Enciclopedia* 76-77. *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1977, pp. 903-1000; S. Bonechi, B. Croce - G. Gentile. *Bibliografia 1980-1994* in «Giornale critico della filosofia italiana», 73, 1994, numero speciale, *Croce e Gentile: un secolo dopo*, pp. 632-660 e A. Lo Schiavo, *Bibliografia in Introduzione a Gentile*, Roma, Laterza, 20014, pp. 219-258. Fra le rassegne di studi su Gentile, cfr. il saggio di M. Ferrari, *Gentile ritrovato? Note sui più recenti studi gentiliani*, in «Giornale critico della filosofia italiana», cit., pp. 489-528 e quello di G. Turi, *Giovanni Gentile: Oblivion, Remembrance and Criticism*, in «The Journal of Modern History», 70, 1998, n. 4, pp. 913-933.

[2] Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Bari, Laterza, 1955. D'ora in avanti si citerà l'edizione del 1966. La tesi è stata ribadita in Id., *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, in *Tendenze della filosofia italiana nell'età del Fascismo*, Livorno, Belforte, 1985, pp. 17-40, e Id., *Introduzione a G. Gentile, Opere filosofiche*, Milano, Garzanti, 1991; cfr. anche lo studio pionieristico di H.S. Harris, *The social philosophy of Giovanni Gentile*, Urbana, University of Illinois, 1960, che negava che Gentile fosse fascista; fra i numerosi contributi di M.L. Cicalese sulle origini della filosofia gentiliana e sul «liberalismo nazionale» del filosofo cfr. Id., *La formazione del pensiero politico di Giovanni Gentile (1896-1912)*, Milano, Marzorati, 1972; Id., *Filosofia e società nel giovane Gentile*, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, III, Firenze, Olschki, 1993, pp. 317-336; Id., *Gentile e la filosofia come coscienza critica della politica, (a proposito della Commissione dei Quindici: 1924-1925)*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 383-396, e da ultimo, Id., *Nei labirinti di Giovanni Gentile. Bagliori e faville*, Milano, Franco Angeli, 2004; anche nel volume che raccoglie gli interventi del convegno organizzato dal Comune di Roma nel maggio del 1994, *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Venezia, Marsilio, 1995, prevale la tesi del «Gentile liberale»; tesi ribadita anche da M.E. Moss, *Mussolini's Fascist Philosopher. Giovanni gentile reconsidered*, Peter Lang, New York, Washington, 2004. Cfr. inoltre l'importante saggio di M. Ciliberto, *Sulla filosofia italiana fra le due guerre*, in «Dimensioni», 2, 1978, n. 7, pp. 21-41 per la riflessione sulle diverse interpretazioni. Un esempio delle diverse letture è anche in *Croce e Gentile. Fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Roma, Editori Riuniti, 1993.

[3] N. Bobbio, *La cultura e il fascismo*, in *Fascismo e società italiana*, a cura di G. Quazza, Torino, Einaudi, 1973, p. 229, ma anche Id., *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955.

[4] E. Garin, *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, cit., p. 19.

[5] Cfr. E. Garin, *La filosofia italiana di fronte al fascismo. Gli anni trenta. Contrasti e trasformazioni*, a cura di A. Vigorelli e M. Zanantoni, Milano, Unicopli, 2000, p. 16.

[6] A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 293. A sostenere che l'adesione di Gentile al fascismo ha origine nella sua filosofia politica cfr. anche A. Lo Schiavo, *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, Roma, Armando editore, 1971 e Id., *Introduzione a Gentile*, cit.; cfr. E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, Bologna, Il Mulino, 1996, che nel 1975, nella prima edizione del volume, definiva Gentile come il principale teorico della «concezione religiosa e totalitaria della politica e dello Stato» ed evidenziava i nessi fra il suo pensiero filosofico e il progetto politico che cercò di realizzare nel fascismo, pp. 418-443. Cfr. anche R.A. Suppini, *Giovanni Gentile ideologo del fascismo*, Cremona, ACLI Cremonese, 1976; D.D. Roberts, *Giovanni Gentile e la politica italiana*, Pisa, ETS, 1999; Id., *How not to Think about Fascism and Ideology. Intellectual Antecedents and Historical Meaning*, in «Journal of Contemporary History», 35, 2000, n. 2, pp. 185-211; Id., *The totalitarian experiment in twentieth-century Europe. Understanding the poverty of great politics*, New York, London, Routledge, 2006, pp. 299-306, 309-310, 322-323; G.L. Williams, *Fascist Thought and Totalitarianism in Italy's Secondary Schools. Theory and Practice 1922-1943*, New York, Lang, 1994, sostiene che «Totalitarianism as an inherent part of Fascist doctrine had also been elaborated upon by Giovanni Gentile», p. 8. Si richiama all'interpretazione di Del Noce, F. Perfetti nell'introduzione a G. Gentile, *Discorsi parlamentari*, Bologna, Il Mulino, 2004.

[7] A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 293.

[8] L'espressione è di L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione. Teoria e prassi dello gnosticismo moderno*, Firenze, Vallecchi, 19752 p. 7.

[9] Cfr. A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978, pp. 7 e 72.

[10] A proposito dell'interpretazione del fascismo di Del Noce cfr. R. De Felice, *Le interpretazioni del fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 19899, pp. 87-90 e pp. 107-112. Sul fascismo come fenomeno moderno cfr. W.L. Adamson, *Modernism and Fascism. The Politics of Culture in Italy, 1903-1922*, in «The American Historical Review», 95, 1990, n. 2, pp. 359-387; Id., *The Culture of Italian Fascism and Fascist Crisis of Modernity. The case of «Il Selvaggio»*, in «Journal of Contemporary History», 30, 1995, n. 4, pp. 555-575; E. Gentile, *The Conquest of Modernity. From Modernist Nationalism to Fascism*, in «Modernism/Modernity», 1, 1994, n. 3, pp. 55-87; Id., *La modernità totalitaria*, che è l'introduzione alla nuova edizione del volume *Le origini dell'ideologia fascista*, cit., pp. 3-52; W.L. Adamson, *Avant-garde modernism and Italian Fascism: cultural politics in the era of Mussolini*, in «Journal of Modern Italian Studies», 6, 2001, n. 2, pp. 359-390.

[11] Cfr. P. Rossi, *Gentile secondo Augusto Del Noce*, in «Rivista di filosofia», 83, 1991, n. 1, pp. 151-159; C. Cesa, *Augusto Del Noce e il pensiero moderno*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 72, 1993, vol. XIII, pp. 185-211; M. Ferrari, *Gentile ritrovato?*, cit.; G. Turi, *Giovanni Gentile: Oblivion, Remembrance and Criticism*, cit., pp. 917.

[12] Cfr. G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna, Il Mulino, 1998, ma anche Id., *La fedeltà e l'esperimento*, Bologna, Il Mulino, 1993; Id., *Filosofia e Idealismo, II, Giovanni Gentile*, Napoli, Bibliopolis, 1995; Id., *Giovanni Gentile*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 53, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1999, pp. 196-212.

[13] Id., *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., p. 286.

[14] E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, cit. p. 22.

[15] G. Calandra, *Gentile e il fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. VII.

[16] E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, cit., p. 406.

[17] G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze, Giunti, 1995 e n. ed. Torino, Utet, 2006; Id., *Giovanni Gentile*, in *Dizionario del fascismo*, a cura di V. De Grazia e S. Luzzatto, vol. I, Torino, Einaudi, 2002, pp. 579-583. Cfr. i numerosi studi dell'autore che verranno citati nelle pagine di questo volume. Per il profilo biografico, cfr. anche M. Di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, Firenze, Sansoni, 1975.

[18] E. Severino, *Gentile, un filosofo antifascista per il regime di Mussolini*, in «Corriere della Sera», 11 settembre 2006, p. 33.

Capitolo primo

Gentiliani e antigentiliani nel fascismo degli anni venti

La nomina di Gentile a Ministro dell'Istruzione provocò una reazione ostile in molti esponenti del partito fascista, che vedevano in lui un liberale avvicinatosi al partito per pura convenienza personale. Inoltre, la politica scolastica gentiliana differiva molto da quella sostenuta dai fascisti più intransigenti. Vengono illustrate le posizioni critiche nei suoi confronti, ma anche quelle delle personalità che si schierarono al suo fianco, convinte della validità delle sue idee.

1. Il conflitto fra Gentile e il partito fascista sulla riforma della scuola

Lo scontro fra i gentiliani e gli antigentiliani ebbe inizio nell'ottobre del 1922, quando Giovanni Gentile fu nominato ministro dell'Istruzione nel primo governo guidato da Mussolini. Già da allora il filosofo dovette constatare l'ostilità di molti esponenti del partito fascista, che erano decisamente contrari a condividere con lui le responsabilità di governo perché lo consideravano uno dei rappresentanti più autorevoli dell'Italia liberale, l'amico e il collaboratore di Benedetto Croce con cui dall'inizio del secolo si era battuto per la riforma della scuola e per il rinnovamento culturale del paese. In effetti, la notorietà di Gentile, dovuta alla capacità di riunire intorno a sé tanti giovani italiani desiderosi di aderire al nuovo orizzonte di pensiero rappresentato dal suo idealismo, si era diffusa negli anni dieci e il suo sistema filosofico era già delineato alla vigilia della Grande Guerra. Tra l'altro, nell'ottobre del 1922, quando entrò a far parte del governo Mussolini, Gentile non aveva ancora aderito al fascismo, né, fino ad allora, aveva mostrato l'intenzione di collaborare con il partito fascista. Per questo, molti fascisti ritenevano che egli si fosse avvicinato al loro partito solo perché il capo del governo gli offriva l'opportunità di realizzare la riforma scolastica.

Ma nei primi mesi del governo Mussolini, l'avversione di una parte del fascismo nei confronti di Gentile e dei suoi collaboratori derivava anche da un problema specifico, e cioè dal fatto che fra la politica scolastica proposta dal partito fascista e quella sostenuta dai gentiliani vi erano differenze sostanziali. La politica scolastica del filosofo e del gruppo di intellettuali che lo seguì nel fascismo può essere riassunta con le parole pronunciate da Ernesto Codignola nel maggio del 1919, al X Congresso della federazione nazionale degli insegnanti della scuola media (Fnism), che era la più importante associazione della categoria ed esprimeva posizioni politiche vicine al partito socialista e ai radicali. In quella sede, il pedagogista gentiliano spiegò che la concorrenza fra i privati e lo stato avrebbe ridotto il numero degli iscritti alle scuole pubbliche, innalzato il livello generale della scuola italiana e consentito di «gestire pochi istituti modello, con pochi alunni ed eccellenti insegnanti, pagati profumatamente, trascelti, gli uni e gli altri, con metodi selettivi rigorosissimi»^[1]. Su queste premesse, Codignola sosteneva l'importanza di introdurre l'esame di stato al termine di ogni ciclo di studi: un esame che tutti gli studenti, e non solo quelli degli istituti privati, avrebbero dovuto sostenere di fronte ad una commissione di docenti diversi da quelli del candidato. Si trattava di una posizione assolutamente minoritaria nell'ambito

della Fnism, e quando Codignola affermò che la scuola italiana ormai da troppi anni stava vivendo la sua Caporetto ed era ben lontana da Vittorio Veneto, venne interrotto dalle proteste dei socialisti e dei radicali che gli impedirono di terminare la relazione. Era solo il prologo di ciò che sarebbe successo di lì a poco nella Fnism.

Nel gennaio del 1920 Codignola e Giuseppe Lombardo Radice, che già allora era un autorevole pedagogista gentiliano, rupero con la Federazione, fondarono il fascio di educazione nazionale (Fen)^[2] e nel giro di pochi mesi riuscirono ad ottenere l'adesione di alcuni noti intellettuali italiani di diverso orientamento politico, come Piero Gobetti, Gaetano Salvemini, Giuseppe Prezzolini, Armando Carlini e Balbino Giuliano. Tutti concordi nel criticare la Fnism e nel sostenere una nuova politica scolastica, che esprimesse gli interessi nazionali e non quelli di categoria, i sostenitori del Fen pensarono fosse finalmente giunto il momento per realizzarla riforma della scuola nel giugno del 1920, quando Benedetto Croce divenne ministro dell'Istruzione nel governo Giolitti^[3]. Addirittura, pochi giorni dopo la nomina di Croce, Gentile scrisse a Giustino Fortunato e gli confidò che aveva l'impressione di «aver toccato, a un tratto, insperatamente, il porto di tante speranze che [gli] erano sembrate utopie»^[4]. Da allora il Fen si adoperò per costruire un consenso intorno al nuovo ministro, sia in ambito parlamentare, sia nelle associazioni di categoria^[5]. Nel novembre di quel anno, all'XI congresso della Fnism, Lombardo Radice difese il progetto di riforma scolastica presentato da Croce in Parlamento e spiegò che l'esame di stato non era uno strumento per favorire le scuole private, ma un mezzo «per scegliere gli alunni meritevoli di proseguire gli studi nelle scuole di Stato, o di presentarsi, dopo un certo periodo di tempo, alla prova di ammissione ad un grado ulteriore di scuola»^[6]. Anche in quella sede la Fnism respinse il progetto, così come nel gennaio del 1921 la proposta presentata da Croce venne bocciata dalla commissione parlamentare che si occupava della riforma della scuola^[7]. A decretarne la sconfitta furono i voti dei socialisti e di alcuni radicali, numericamente superiori ai voti favorevoli dei popolari. Da quel momento, i sostenitori del Fen cercarono un sostegno politico più solido per realizzare la riforma, ma non riuscirono a trovarlo né nel ministro Orso Maria Corbino, che fu al dicastero dell'Istruzione dal maggio del 1921 al gennaio del 1922, né nel cattolico Antonino Anile, che pure aveva aderito al Fen e fu ministro dell'Istruzione dal febbraio all'ottobre del 1922.

Dal 1919 al 1922 la politica scolastica fascista ebbe una storia molto meno lineare^[8]. Innanzitutto i fascisti non consideravano la riforma della scuola come il problema più urgente da affrontare perché proprio in quegli anni si trovavano a risolvere questioni decisive per le sorti dello stesso fascismo: nel 1919 parteciparono alle elezioni che li

videro registrare una netta sconfitta, nel corso del 1920 superarono la crisi politica e maturarono la svolta del fascismo che da gruppo tendenzialmente di sinistra diventò di destra, nel 1921 trasformarono il movimento in partito politico e riuscirono a portare in Parlamento trentacinque deputati e nel 1922 conquistarono il governo del paese. Già in questo primo periodo, tuttavia, si occuparono della riforma scolastica, come risulta dai documenti ufficiali del partito e dai dibattiti nei loro congressi.

Nel programma dei fasci di combattimento, elaborato fra il marzo e il giugno del 1919, i fascisti affrontarono il problema della scuola riprendendo quanto era stato scritto nel Manifesto del partito politico futurista, pubblicato nel 1918. Come i futuristi, i fascisti si dichiaravano pronti a combattere contro l'analfabetismo, per dare al «proletariato» «un'educazione patriottica», e per l'affermazione della laicità della scuola. Moderni, laici e antitradizionalisti, sottolineavano le esigenze della nuova realtà sociale emersa dalla guerra sia dal punto di vista delle necessità pratiche, per cui chiedevano sessioni aggiuntive per gli studenti che avessero partecipato al conflitto, sia da quello politico e culturale. A questo proposito, come i futuristi, i fascisti ribadivano l'importanza dell'educazione sportiva dei giovani e la «cura degli animi e dei corpi per la difesa della Patria» e proponevano di introdurre l'educazione premilitare nelle scuole italiane[9]. Le poche righe sulla scuola contenute nel programma dei fasci di combattimento non costituivano un progetto di riforma che, invece, fu pubblicato il 24 aprile del 1920 dall'«avanguardia studentesca dei fasci italiani di combattimento», la prima organizzazione di studenti nata all'interno del movimento fascista nel gennaio dello stesso anno[10]. Espressione del fascismo diciannovista, anticlericale e repubblicano, l'avanguardia studentesca presentò un programma che richiamava quello dei fasci di combattimento. Gli avanguardisti, infatti, proponevano di adeguare i programmi scolastici alle esigenze professionali dei giovani e di eliminare il ginnasio e i diversi tipi di scuola tecnica sostituendoli con una scuola media unificata, in cui fosse previsto l'insegnamento dell'educazione fisica. Nei mesi successivi alla pubblicazione del programma questi giovani fascisti, legati al mondo dello squadristo, ribadirono i loro propositi. Per esempio, su «Giovinezza» nella primavera del 1921, attaccarono il ministro Croce e lo accusarono di accondiscendenza verso le scuole cattoliche, dichiarandosi fermamente contrari all'introduzione dell'esame di stato e a qualsiasi apertura nei confronti delle scuole private[11]. In realtà il loro progetto di riforma scolastica esprimeva un orientamento politico che nel 1921 era ormai minoritario all'interno dello stesso fascismo. Infatti, già nel maggio del 1920, al secondo congresso dei fasci di combattimento, che segnò l'inizio della svolta a

destra del fascismo e la rinuncia al programma anticlericale e repubblicano, Mussolini si pronunciò a favore della libertà d'insegnamento^[12]. E il 21 giugno del 1921, ribadì questa posizione nel suo primo discorso alla Camera dei Deputati^[13]. Cinque mesi dopo, al congresso di Roma che sancì la nascita del partito, i fascisti decisero di dedicare alla scuola uno spazio nel loro programma, che fu elaborato dal consiglio nazionale del Pnf a Firenze dal 19 al 22 dicembre del 1921^[14].

Il programma del partito affermava il primato dello stato nell'educazione dei giovani e per questo sottolineava il «carattere rigorosamente nazionale della scuola elementare» in modo che essa potesse preparare «anche nel fisico e nel morale i futuri soldati d'Italia». A proposito della libertà d'insegnamento, il partito dichiarava che avrebbe sostenuto la libertà nelle scuole medie e nelle università, ma precisava che l'autonomia didattica avrebbe trovato un limite nella necessità dello stato di esercitare la propria sovranità attraverso un «rigido controllo [...] sui programmi, sulla scelta dei maestri, sull'opera loro, specie nei comuni dominati da partiti antinazionali». In questa prospettiva, la scuola avrebbe avuto il compito di formare «persone capaci di garantire il progresso economico e storico della Nazione, di elevare il livello morale e culturale della massa e di sviluppare [...] gli elementi migliori per assicurare il rinnovamento continuo dei ceti dirigenti»^[15].

Come emerge dal programma del Pnf, nel dicembre del 1921 la politica scolastica proposta nel 1919 era stata ampiamente superata. Ad esempio, l'«educazione patriottica del proletariato», citata nel programma dei fasci di combattimento del 1919, nel 1921 fu trasformata in «lotta all'analfabetismo» e difesa del «carattere nazionale della scuola elementare»^[16]. E la necessità di tenere conto delle esigenze professionali dei giovani venne sostituita dalla volontà di affermare il «carattere prevalentemente classico delle scuole medie inferiori e superiori». Ma la differenza principale riguardò il ruolo dello stato: il partito fascista del 1921 concepiva l'educazione dei giovani come educazione nazionale, cioè educazione dello stato. In questo senso, sottolineava il potere dello stato di controllare i programmi e i docenti e richiamava l'attenzione sulla presenza di partiti antinazionali attribuendosi il diritto di rappresentare non un partito politico come gli altri, ma il custode dei valori della nazione.

È stato sostenuto che questa trasformazione della politica scolastica derivò dalla volontà di Mussolini di avvicinarsi alle posizioni dei popolari, da sempre favorevoli alla libertà d'insegnamento, e che non si trattò di un grande stravolgimento perché il partito fascista non aveva elaborato una sua riforma della scuola prima di conquistare il

governo^[17]. In effetti, è probabile che nel modificare l'orientamento della politica scolastica, Mussolini fosse spinto da esigenze di natura tattica, che, tuttavia, appaiono decisamente meno importanti di altre. Fra il marzo del 1919 e il novembre del 1921, il fascismo abbandonò le istanze anticlericali e libertarie delle origini e da movimento politico si trasformò in un partito milizia che si candidava a garantire la difesa dello stato. Il cambiamento della sua politica scolastica dipese allora da una trasformazione più ampia che riguardava il partito nel suo complesso. Dal 1921, infatti, i fascisti espressero un'idea di educazione scolastica basata sul primato dello stato, convinti di rappresentare le esigenze della nazione. Da questo punto di vista, più che ai popolari, si avvicinarono ai sostenitori del Fen, come dimostrano le iniziative del fondatore del fascio di Londra, Camillo Pellizzi.

Nei mesi successivi al congresso di Roma, Pellizzi invitò i membri del Fen ad aderire al fascismo e ad entrare nel «gruppo di competenza nazionale per la scuola» che, come gli altri «gruppi di competenza», era un organo tecnico previsto dallo statuto del Pnf per presentare analisi e proposte e raccogliere le adesioni dei migliori esperti del paese, disposti a collaborare col partito fascista^[18]. Da allora, Pellizzi sostenne che il partito avrebbe offerto agli idealisti l'appoggio politico necessario per realizzare il loro programma scolastico e divenne il tramite dei primi contatti fra i gentiliani e Mussolini che il 22 settembre del 1922, a Milano, incontrò Codignola insieme allo stesso Pellizzi^[19]. È probabile che in quella sede, oltre ad illustrargli la riforma scolastica, Codignola abbia chiesto al futuro capo del governo garanzie sulla possibilità di realizzarla, come fece anche in una lettera che gli scrisse il 18 ottobre 1922.

Onorevole,

[...] 1° Il gruppo di competenza nazionale dovrebbe essere omogeneo e composto di poche persone, altrimenti la sua attività si esaurirà in chiacchiere. Io insisto perché siano chiamati a farne parte soltanto persone che conoscano *a fondo* la scuola e godano autorità scientifica nel paese. Vedrei volentieri accanto a me: Mario Casotti, Gioacchino Volpe, Agostino Lanzillo, Ardengo Soffici e il minor numero possibile di massoni, che vogliono discutere i problemi dell'educazione con animo e spirito settario.

2° Crederei opportuno che il Partito Fascista esponesse già prima della costituzione del gruppo di competenza i capisaldi della sua immutata? Politica scolastica, come sono stati tracciati da Lei nel ns. breve colloquio di Milano e cioè: 1) libertà d'insegnamento per la scuola media; 2) esame di stato per la scuola media e per l'università; 3) ritorno della scuola elementare ai comuni sotto la vigilanza assidua

e diretta di un scelto corpo di ispettori statali; 4) soppressione di tutti gli istituti anemici e inutili; 5) riforma della scuola normale in senso classico; 6) ritorno ad un regime di rigida responsabilità individuale sia nell'insegnamento che nell'amministrazione provinciale e centrale.

Soltanto un'accettazione preventiva di questi capisaldi da parte di tutti i membri del gruppo di competenza potrà condurre alla costituzione di un organismo saldo e omogeneo, che potrà esercitare un'azione decisiva sulle sorti dell'educazione nazionale. Lei che lo può fare provochi al più presto una manifestazione pubblica del Partito in questo senso. Io sono sempre a sua completa disposizione per quel poco che valgo [...] [20].

Codignola temeva che il partito fascista non avrebbe approvato la scelta di Mussolini di nominare Gentile ministro dell'Istruzione e di affidare il gruppo di competenza per la scuola ai gentiliani. Per questo chiese al capo del governo di assumere una posizione ufficiale in merito alla politica scolastica e di ribadire pubblicamente gli argomenti che avevano discusso a Milano. In effetti, i timori di Codignola si basavano su solide ragioni, tanto che pochi giorni dopo, al congresso di Napoli, il partito si pronunciò contro l'esame di stato, approvando l'ordine del giorno presentato dall'on. Lupi e dall'on. Tricarico in cui si affermava

Il consiglio nazionale del partito fascista, riunito in Napoli il 26 ottobre, affermando la scuola al di fuori e al di sopra di ogni partito, ritenendo primo e maggiore dovere dello Stato la formazione della coscienza nazionale dal che deriva l'obbligo per esso di rinvigorire le scuole anziché svalutarle; reclama una politica scolastica rispondente alle esigenze della vita moderna ed invita il gruppo parlamentare a combattere il disegno di legge sull'esame di stato che così come è redatto tende a smorzare l'antica e gloriosa scuola statale a tutto vantaggio della scuola confessionale [21].

Il problema principale riguardava l'esame di stato perché i fascisti, che pure avevano modificato il programma scolastico presentato nel 1919 e nel 1921 si erano avvicinati alle posizioni del fascio di educazione nazionale, restavano fermamente contrari ad un provvedimento che avrebbe favorito le scuole cattoliche e, in generale, gli istituti privati. Su questo aspetto della politica scolastica il dissenso con gli idealisti era radicale: mentre Gentile e Codignola ritenevano che la concorrenza fra scuole private e scuole pubbliche avrebbe innalzato il livello generale della scuola italiana, ed erano persuasi che l'esame di stato avrebbe assicurato allo stato il potere di rilasciare titoli e di controllare il funzionamento di tutte le scuole, per i fascisti il primato dello stato doveva essere garantito senza concedere spazi agli istituti privati.

Così, nei giorni in cui Mussolini si apprestava a formare il suo primo governo, con Gentile al ministero della Pubblica Istruzione e Codignola alla presidenza del gruppo di competenza per la scuola, il partito fascista al congresso di Napoli dichiarava il proprio dissenso su un aspetto fondamentale della riforma scolastica sostenuta dal filosofo e dai suoi allievi. Si trattò dei primi atti di uno scontro che avrebbe contraddistinto le attività del gruppo di competenza della scuola, dove Codignola e Carlini divennero i protagonisti di conflitti quotidiani con gli esponenti del partito fascista.

Codignola era nato nel 1885 a Genova, si era laureato in filosofia a Pisa nel 1909 con Donato Jaja e presto aveva iniziato a collaborare con «La Voce» di Prezzolini. Aveva conosciuto Gentile nel 1910 a Palermo, dove insegnava in una scuola privata, e dal 1916 aveva iniziato ad occuparsi di pedagogia e di politica scolastica diventando uno dei allievi più importanti del filosofo[22]. Armando Carlini, invece, era un docente dell'università di Pisa. Dal 1917 era stato incaricato di sostituire Gentile nell'insegnamento di filosofia teoretica, nel 1921 era stato nominato professore ordinario per chiara fama e l'anno successivo aveva pubblicato *La vita dello spirito*, che segnò il suo esordio nell'idealismo italiano[23]. Accanto a loro nel gruppo di competenza entrò anche il già nominato Camillo Pellizzi, giovane fondatore e segretario del fascio di Londra. Laureatosi in giurisprudenza a Pisa nel 1917 con Santi Romano[24], Pellizzi aveva iniziato a studiare l'idealismo con Carlini, che aveva seguito la sua formazione filosofica di autodidatta e nel 1921 gli aveva fatto conoscere Gentile. Se Codignola e Carlini, in quei primi mesi del governo Mussolini, erano i collaboratori di Gentile più vicini al fascismo, Pellizzi era fra i fascisti il più vicino a Gentile. Nell'ottobre del 1922, su «Gerarchia», il giornale fondato da Mussolini, e su «Levana», la rivista di pedagogia e di cultura diretta da Codignola, che oltre a dirigere il gruppo di competenza per la scuola era stato nominato presidente dell'ente nazionale di cultura a Firenze, apparvero giudizi molto simili sui rapporti fra fascismo e idealismo. Su «Gerarchia» Pellizzi scrisse:

Vedrà lo storico futuro che questa nuova scuola “avrà fatta una nuova generazione d'Italiani”. [...] Parallelamente quel nostro pronipote osserverà il sorgere e l'affermarsi del Fascismo, e cioè negazione pratica del materialismo storico, ma più ancora negazione dell'individualismo democratico, del razionalismo illuministico. [...] Si domanderà quel lontano nipote: quali furono i profondi legami di questi due movimenti? [...] già lo ha acutamente intravisto il Tilgher, che ha rilevato l'intimo valore soggettivistico e attivistico della dottrina gentiliana, ed ha osservato come ciò sia anche al fondo dell'ispirazione fascista[25].

Pellizzi si dichiarava convinto che il movimento di Mussolini e la filosofia di Gentile fossero due «fenomeni sovvertitori» delle tendenze culturali, politiche e morali dell'Italia liberale. In questo senso egli rappresentava quei fascisti che esprimevano la propria soddisfazione perché un intellettuale del calibro di Gentile aveva aderito al fascismo e perché il partito poteva coinvolgere il noto filosofo nel progetto di trasformazione del paese. Analogamente, Codignola su «Levana», nell'ottobre del 1922, spiegò che Gentile era un precursore del fascismo.

Leggano, le anime timorose del fascismo, *Guerra e fede* e *Dopo la vittoria*, gli articoli politici dell'attuale ministro dell'Istruzione, vedranno come negli anni della guerra, e nell'inausto periodo social-nittiano del dopoguerra, [...] Giovanni Gentile si ergesse gigante [...] unico [...] non si lasciò impigliare nelle reti del filosocialismo, della democrazia, della politica rinunciataria, del liberalismo sinistroide all'acqua di rose: unico sopportò, senza ostentazioni ma con tranquilla fermezza, le accuse di uomo arretrato, di nazionalista, di reazionario [...] Ma il Gentile che nessun Giolitti avrebbe mai chiamato al potere è al suo posto, oggi, nel ministero fascista.

Si narra a questo proposito un episodio che, se non è autentico è benissimo trovato come simbolo della situazione presente. Quando Gentile venne incluso nella lista del ministero fascista, Mussolini tagliò corto agli stupori e alle pressioni contro tale scelta con questa secca affermazione: “su Gentile non posso transigere. È stato mio maestro”. Era verissimo!! Il Gentile che aveva scritto gli articoli di *Guerra e fede*, era stato il Maestro dell'uomo che, direttore del *Popolo d'Italia* ai tempi di Nitti, osava scrivere l'articolo Il ministro della fogna [...] [26].

Le parole di Codignola esprimono una convinzione comune a molti studiosi gentiliani che aderirono al fascismo. Questi intellettuali pensavano che l'Italia unita, l'Italia nata dal risorgimento, non avesse ancora raggiunto la consapevolezza di essere una nazione e che il paese avesse bisogno di una trasformazione radicale per acquisire la propria identità politica. Persuasi che la formazione del carattere nazionale avesse avuto la sua più grande occasione con la partecipazione alla prima guerra mondiale, i gentiliani che divennero fascisti ritenevano che il movimento politico fondato e diretto da Mussolini avrebbe portato a compimento il processo di costruzione dell'identità nazionale. Da un lato erano convinti di partecipare insieme ai fascisti ad un grandioso sforzo di rinnovamento politico e culturale, dall'altro erano certi che Gentile avesse elaborato le premesse teoriche per l'avvento del fascismo. Per questo Codignola nel novembre del 1922 scriveva a Pellizzi: «Mussolini s'è mostrato superiore a tutte le nostre previsioni ottimistiche! La nomina del

Gentile, che io gli avevo consigliato direttamente e attraverso il Lanzillo, è un atto di grande politica»[27]. Qualche giorno dopo Codignola informò Pellizzi che avrebbe fondato «presso il Vallecchi una rivista politica quindicinnale [sic] o mensile» volendo farne una pubblicazione del fascismo, «cui ormai il nostro gruppo ha aderito *toto corde*»[28]. E poi gli propose di suggerire a Mussolini la fusione della nuova rivista degli idealisti con «Gerarchia». Avrebbe voluto che la nuova pubblicazione fosse

una rivista di critica politica e di cultura tecnica che farebbe di certo onore al fascismo e sarebbe uno dei segni più manifesti della trasformazione del movimento da romantico in seriamente costruttivo nei vari rami dell'attività statale.

Poi aggiunse che non aveva «nulla in contrario a conservare il titolo di Gerarchia»[29]. La fusione non avvenne e anzi Codignola e Carlini, appena entrati nel gruppo di competenza per la scuola, e nonostante avessero aderito al fascismo con sincero entusiasmo, si trovarono ad affrontare una questione decisiva perché il Pnf non accettava la richiesta dei gentiliani di iscriversi al partito fascista[30]. «Casotti si è vista *respinta* la sua domanda al fascismo pisano; io e Santoli siamo sempre tenuti in sospeso. Codignola a Firenze, lo stesso»[31]. Così raccontava Carlini a Pellizzi spiegandogli il disagio in cui si trovavano i collaboratori di Gentile e tutti coloro che avrebbero voluto aderire al fascismo, pur non avendone condiviso le prime battaglie. Ovviamente il diniego del Pnf sollevò un problema più ampio, relativo al ruolo che i gentiliani avrebbero svolto nel fascismo. Lo stesso Carlini, nel dicembre del 1922, chiese a Pellizzi di far capire ai fascisti l'importanza dell'azione «spirituale» che i gentiliani si apprestavano ad esercitare

Io temo molto che la direzione del P.N.F. non si sia resa conto di chi siamo noi del Gruppo di Comp. per l'istruzione – quale è il concetto che ci stringe tutt'insieme [...]. Io temo, in altri termini che la Direzione abbia inteso di formare con noi un gruppo tecnico nel senso di tecnicistico della parola. In questo caso io, a dirti il vero, mi seccherei tanto che non so neppure se accetterò. Sarebbe un ufficio presso che inutile: inutilissimo alla vita del Partito.

Cerca di far intendere loro la funzione *spirituale* che invece noi vorremmo esercitare: di preparazione degli spiriti al concetto nuovo della scuola come formazione di valore: antiburocratismo, antidemocraticismo, ecc. La rivoluzione fascista co' suoi ideali fondamentali portata come lievito delle nuove generazioni nella scuola. Ci appoggino dunque validamente. Sì che possiamo dire che questa è la volontà del Partito[32].

Carlini temeva che i fascisti considerassero i gentiliani solo come un

gruppo di tecnici, pronti a fornire le proprie competenze in materia scolastica, senza riconoscere che il contributo degli intellettuali idealisti sarebbe stato decisivo e perfettamente coerente con lo spirito della «rivoluzione fascista». Avrebbe voluto spiegare agli esponenti del partito che la politica scolastica di Gentile ben si adattava al programma del Pnf, perché, di fatto, gentiliani e fascisti combattevano per preparare gli spiriti alla nuova scuola, per trasformare l'Italia e per fondare un nuovo stato. Questo suo fervore per la causa fascista non fu sufficiente a semplificare i rapporti con i fascisti, anche se il problema dell'iscrizione dei gentiliani al Pnf venne risolto nell'aprile del 1923 da Massimo Rocca, che era il segretario generale dei gruppi di competenza e intervenne personalmente presso il fascio di Firenze[33].

Nel maggio dello stesso anno, Dante Dini, presidente della corporazione fascista della scuola, componente del gruppo di competenza e severo antigentiliano, fece entrare nel gruppo nuovi membri in rappresentanza della corporazione che dirigeva[34]. Fra questi vi erano il sacerdote Ermenegildo Pistelli che insegnava nell'istituto superiore di Firenze, il filosofo del diritto Giorgio Del Vecchio e lo storico della filosofia Emilio Bodrero, che aveva iniziato a discutere con Gentile molti anni prima, quando aveva l'accusato di non conoscere il greco e il filosofo l'aveva pubblicamente definito un dilettante della filologia[35]. Durante la prima riunione del gruppo così rinnovato, Dini, secondo quanto riferì Carlini a Pellizzi, si scagliò contro i gentiliani rivelandosi per «quello che è: imbevuto di fiele contro di noi e contro la riforma gentiliana». «I punti salienti del suo scalmanarsi – scriveva Carlini – erano questi: che è ora di finirla con questa riforma; che lui è pentito di aver approvato il primo nostro programma; che Gentile rovina la scuola; che Gentile non è fascista; che io e Codignola non siamo fascisti; che il Partito non deve prestarsi al nostro gioco; che lo Stato, ossia il governo, deve tener lui le scuole tutte». Carlini spiegò a Pellizzi come tentare di risolvere il contrasto.

[...] la questione ha, come intendi bene, una significazione molto più ampia, legata con la politica mussoliniana tutta quanta. Bisogna andar cauti: *l'unica via sicura è di andar dritto al Mussolini*. Se tu puoi, scrivine a lui, ma a lui direttamente: dato che tu sia sicuro che pervenga la lettera nelle sue mani soltanto [...] La nuova riunione dovrebbe aver luogo il *12 giugno*. Il Dini è in macchina. Ma io ho parlato già al Gentile il quale parlerà a Mussolini, e *potrebbe darsi che il Dini non arrivasse a tempo a creare il dissidio tra il Gruppo e il Ministero* [36].

Il conflitto fu solo rimandato. Il 12 luglio del 1923, durante la riunione del gruppo di competenza sulla riforma universitaria, Dini,

Bodrero, Pistelli e Del Vecchio presentarono un ordine del giorno in cui dichiaravano che la riforma Gentile non era una riforma fascista. Avendo ottenuto il voto contrario degli altri componenti del gruppo – Giuliano, Pendo, Calza Bini, Casati, Pellizzi, Reina, Codignola, Corradini e Carlini – Dini e i rappresentanti della corporazione della scuola prepararono un documento da presentare a Mussolini e decisero di dimettersi dal gruppo di competenza^[37]. Bodrero, Dini, Pistelli e Del Vecchio spiegarono a Mussolini la loro scelta illustrando due problemi diversi: da un lato sollevarono una questione politica nel ricordare al capo del governo di essersi trovati in minoranza in un gruppo composto da elementi non fascisti, dall'altro entrarono nel merito della politica scolastica e si dichiararono assolutamente contrari all'esame di stato.

I sottoscritti designati dalla corporazione della scuola a far parte del gruppo di competenza per l'Educazione Nazionale sono stati convocati a Roma il 12 c. per una seduta del gruppo di cui l'o.d.g. recava: "discussione della riforma Universitaria". Essi, tutti fascisti tesserati, si sono trovati in un'assemblea in cui formavano minoranza, di fronte ad una maggioranza di cui i più autorevoli elementi non erano fascisti, ed è stata presentata loro una relazione da discutere. [...] i sottoscritti si permettono e si onorano di far presenti a V.E. le seguenti considerazioni: [...] Qualunque provvedimento, specialmente relativo al problema centrale della vita nazionale, come è quello della scuola, dev'essere preso non su la base di dogmi teorici, che in definitiva corrispondono alle ideologie contro cui è stata gloria del Fascismo l'insorgere, ma tenendo presente esclusivamente le necessità della Nazione. [...] Nessuna necessità pratica comporta la istituzione in Italia dell'esame di Stato. [...] L'Università deve conservare tutte le garanzie d'indipendenza che le furono date dalla legge Casati^[38].

La polemica non terminò perché, nel settembre del 1923, Dini rilasciò un'intervista a «Il mondo» in cui illustrò lo scontro avvenuto pochi giorni prima a Roma all'interno del gruppo di competenza e dichiarò

In sostanza, il dissenso, che ha prodotto la crisi in seno al gruppo e che è suscettibile di sviluppi ulteriori, si può riassumere in questa breve formula: gli altri ritengono che lo Stato possa abdicare all'esercizio diretto dell'insegnamento conservando soltanto una funzione di controllo; noi invece pensiamo che lo Stato debba avocare sempre più direttamente a sé l'insegnamento; [...] è insomma la vecchissima questione della libertà d'insegnamento: noi non riteniamo che sia compatibile con la concezione fascista dello Stato^[39].

Fu allora che Massimo Rocca respinse le dimissioni di Dini e, prendendo un provvedimento più severo, lo espulse schierandosi a

favore di Gentile e in difesa del governo[40]. Pochi mesi dopo uscì il volume *Il problema della scuola* a cura del partito fascista. Il testo, firmato da Rocca e da Codignola, fu la più importante dichiarazione di accordo fra i collaboratori di Gentile e il partito perché, come volevano i gentiliani, il Pnf si dichiarava favorevole all'esame di stato e faceva propria la riforma scolastica del filosofo[41].

La discussione maturata all'interno del gruppo di competenza per la scuola non ebbe risonanza nella stampa fascista dopo il settembre del 1923. Al contrario, da allora e fino al 1925, tutti i periodici del fascismo difesero Gentile dagli attacchi degli antifascisti[42]. Anche i giornali e le riviste che negli anni successivi ospitarono i critici più severi del filosofo, descrissero la riforma della scuola in termini entusiastici. Addirittura «L'Impero»[43], «Roma fascista»[44] e «Il Tevere»[45] presentarono Gentile come l'unico ministro dell'Istruzione che non aveva temuto di ledere i privilegi di categoria degli insegnanti e gli interessi dei padri di famiglia. E della riforma scolastica scrissero che era «parte integrante della rivoluzione fascista»[46].

Tuttavia, in quei primi anni, fra i fascisti non vi fu solo chi si schierò con Gentile perché era il ministro dell'Istruzione del governo Mussolini e doveva essere difeso dalle critiche degli avversari. Se Pellizzi riteneva che il filosofo fosse un precursore del fascismo, Dario Lupi lo considerava il principale teorico della religione della patria. Fascista della prima ora e deputato toscano, Lupi fu sottosegretario alla Pubblica Istruzione nel ministero Gentile[47]. «L'idea Nazionale» lo definì il più importante «iniziatore dei riti novelli»[48] della nuova Italia perché istituì nelle scuole il rito del saluto alla bandiera tricolore, promosse gare corali sugli inni patriottici, dispose che nelle aule scolastiche fossero esposti il crocifisso e l'immagine del re d'Italia e, soprattutto, nel novembre del 1922, decise di istituire viali e parchi della rimembranza.

Ogni «città o paese o contrada», decretò Lupi, avrebbe dovuto decorare le proprie «strade o viali o parchi», con piante dedicate alle vittime della guerra mondiale: «ogni caduto sarebbe stato ricordato con un albero»[49], perché, come scrisse, era finito il tempo «in cui parve che alla nostra umanità nazionale dovesse fallire la capacità di celebrare i riti e i simboli, pei quali la missione della ricordanza riveste forma luminosa e comunicativa di assolvimento»[50]. Lupi aveva avuto l'idea durante un viaggio a Montreal dove aveva visto una strada, intitolata «strada della rimembranza», decorata da alberi a ricordo dei caduti della guerra mondiale. Gli sembrò allora che anche in Italia fosse giunto il momento «di tradurre in prossima realtà questo sogno d'amore, che avrebbe perpetuato «il culto della religione della Patria in un pensiero di riverenza e di gratitudine alla memoria dei

[...] morti»[51]. E pensò di affidare questo progetto alle scolaresche d'Italia[52].

Queste iniziative di Lupi ebbero il pieno sostegno del ministro Gentile che nel 1923, a proposito dei parchi e dei viali della rimembranza, scrisse:

Ogni albero un nome, una memoria, un'anima. E, come nell'immaginazione dantesca, l'anima vive nel tronco e nei rami. Le radici profondate nel suolo della Patria; le fronde protese verso il cielo per i fratelli, i figli, i nipoti[53].

Nel gennaio del 1924 Gentile intervenne personalmente per rimproverare i provveditori agli studi che non eseguivano correttamente il rito del saluto alla bandiera. «Mi risulta, scrisse il ministro, che in qualche scuola la cerimonia non è compiuta con solennità e spirito religioso. Il rito deve essere compiuto almeno una volta al mese»[54]. Analogamente, nel giugno del 1924, ordinò di aggiungere all'arredo delle aule scolastiche un'immagine del milite ignoto raffigurante quello presente nel monumento dedicato a Vittorio Emanuele II in Roma[55], e addirittura comunicò ai provveditori della capitale:

ho avuto modo di vedere in via Banchi Nuovi a Roma un pregevole bassorilievo in bronzo simboleggiante il Milite Ignoto prodotto dalla cooperativa fonditori in metallo e affini fra mutilati e invalidi di guerra. Sarei lieto, aggiunse, se quel bassorilievo potesse figurare in tutte le scuole elementari di codesta regione[56].

Anche Gentile, come il fascista della prima ora Lupi, pensava alla costruzione di una religione della patria. Del resto, pochi anni prima, nei *Discorsi di religione*, oltre a ribadire la propria concezione della religione come misticismo, si concentrò sui rapporti fra religione e politica cui dedicò il primo capitolo del volume. In quelle pagine, a proposito della politica moderna, scrisse:

Ma questa virtù d'abnegazione e di sacrificio, questa devozione alla legge e all'ideale, questo ritrovare sé stessi in una realtà che ci limita e ci trascende, questo è stato sempre [...] la religione. Se vogliamo pensare seriamente, e pagare di persona le nostre idee, e queste idee portare nella vita e combattere perché esse trionfino, se vogliamo non dire soltanto ma fare, [...] se ci preme di ristaurare la vita [...] il nostro pensiero non può non essere religioso, la nostra azione non può non essere compenetrata dal senso del divino. E se la nostra azione è azione politica o Stato, il nostro Stato conviene pure che sia governato da uno spirito schiettamente e profondamente religioso[57].

Si comprende allora in che termini egli credesse che la riforma morale del paese dovesse realizzarsi esprimendo una politica

«compenetrata dal senso del divino» e cioè promuovendo una religione della patria. In realtà, il culto della patria a cui si riferiva Gentile era stato introdotto in Italia durante il risorgimento, con i primi tentativi di costruire una religione civile per animare lo spirito nazionale del giovane paese e celebrare l'unità della patria e la fede nella nazione. I fascisti, invece, si battevano per incorporare il culto della nazione in quello del littorio e cioè per «fascistizzare la religione della patria»^[58]. Nei primi anni del fascismo, questa differenza fra la religione patriottica risorgimentale, che onorava la nazione indipendentemente dalla politica delle fazioni in lotta, e la celebrazione fascista della patria, non dovette essere così chiara allo stesso Gentile, o forse non gli sembrò così importante. Eppure la natura del progetto fascista fu espressa chiaramente dallo stesso Lupi, solo tre mesi dopo l'istituzione dei parchi della rimembranza. Nel febbraio del 1923, infatti, il sottosegretario stabilì che i fascisti morti negli scontri con i comunisti dovevano essere considerati come i caduti italiani nella prima guerra mondiale e, sostenendo che la lotta dei fascisti contro i loro avversari politici fosse una prosecuzione della Grande Guerra, equiparò la militanza nel partito fascista all'appartenenza alla nazione italiana.

Poiché l'aspra e amara e sanguinosa battaglia combattuta contro il bolscevismo deve sotto l'aspetto storico e nazionale considerarsi come la continuazione della guerra lunga ed eroica conclusa e suggellata epicamente con la vittoria di Vittorio Veneto; e poiché la fede che condusse al sacrificio i martiri del fascismo è la fede stessa che circonfuse di gloria l'olocausto santo di caduti in guerra, dispongo che alla memoria della vittime fasciste siano decretati alberi votivi là dove si è già costituito o si sta per costituire il Parco o il Viale della Rimembranza^[59].

Se Gentile non ritenne rilevante la differenza fra il culto della patria di matrice risorgimentale e quello del littorio, per cui il fascismo si arrogava il diritto di rappresentare la patria intera, certamente non gli sfuggì quale fosse il problema principale nel suo rapporto con il partito fascista, anche perché a farglielo notare intervenne sempre Codignola. Nel maggio del 1923 il pedagogista scrisse al filosofo consigliandogli di nominare Balbino Giuliano sottosegretario al ministero dell'istruzione. Giuliano si considerava un allievo di Gentile da quando insegnava nei licei ed era entrato in contatto con il filosofo grazie a Giovanni Amendola^[60]. Da allora i rapporti fra i due non erano mai venuti meno e nel 1923, grazie a Gentile, Giuliano era stato nominato provveditore agli studi della Lombardia^[61]. Nell'indicare come futuro sottosegretario, Codignola faceva riferimento all'esperienza politica di Giuliano che, a differenza degli altri intellettuali vicini al filosofo idealista, era iscritto al Pnf dal marzo del

1923, cioè da quando l'associazione nazionalista, a cui era iscritto, si era fusa con il partito fascista.

Non soltanto egli è un amico sicuro, scrisse a Gentile, ma ha tatto politico e potrebbe esercitare sul partito quell'azione di persuasione che il tuo gabinetto non ha mai esercitato e che esercita sempre meno, sicché si diffonde sempre più negli ambienti fascisti l'opinione che tu non abbia nessuna verace simpatia per il movimento e che ottengano da te più gli avversari che gli amici. Io che sono stato presso di te tanti mesi so quanto sia iniqua questa voce, ma perché la riforma possa radicarsi nelle istituzioni e dare frutti adeguati occorre che sia amata e accettata con intima persuasione almeno dal fascismo. Per ottenere questo è insufficiente l'incondizionata approvazione di Mussolini. Bisogna agire direttamente sulle masse fasciste attraverso i deputati e sulla stampa e nelle condizioni in cui si trova attualmente il tuo ministero questa funzione può esercitarla soltanto un sottosegretario che parli il tuo stesso linguaggio e miri al tuo stesso fine, ma abbia quotidiano contatto con la bassa forza, che è quella che crea l'opinione pubblica e può controbilanciare l'opinione corrosiva e denigratoria che esercitano contro di te persone e gruppi; anche vicinissimi al Presidente^[62].

Come si può notare da questa lettera, i gentiliani erano coscienti che non bastava presentarsi come autorevoli pedagogisti per essere considerati come intellettuali del fascismo. Riconoscevano il ruolo del partito e dell'opinione pubblica fascista e cercavano di conquistare consensi intorno alla riforma scolastica^[63]. L'impegno non venne meno con la crisi scatenatasi in seguito al rapimento di Giacomo Matteotti. È noto che Gentile si dimise il 14 giugno del 1924 insieme a De Stefani, Federzoni e Oviglio, ma non prese le distanze dal fascismo^[64]. Cedé l'incarico solo perché era convinto che le critiche alla riforma erano dirette proprio contro di lui e che, quindi, la sua permanenza al ministero sarebbe stata una minaccia per la riforma scolastica in un momento difficile per il fascismo^[65]. Nel lasciare la Minerva, Gentile indicò a Mussolini Alessandro Casati come suo successore, e come sottosegretario Balbino Giuliano, che nelle elezioni dell'aprile del 1924 era stato l'unico gentiliano ad entrare nelle liste elettorali^[66]. Da allora, tuttavia, il filosofo si dovette difendere dagli attacchi di un'intera corrente del fascismo dei primi anni venti.

2. Il fascismo intransigente contro Gentile

Dall'ottobre del 1922 al giugno del 1924 Gentile e i suoi collaboratori avevano subito le critiche di alcuni esponenti del partito fascista ma, come si è visto, lo scontro si era concluso con la vittoria dei gentiliani, dato che Mussolini e la maggioranza del partito avevano difeso la politica scolastica di Gentile nel governo e nel gruppo di competenza per la scuola. Nella seconda metà degli anni venti, il conflitto fra gentiliani e antigentiliani cambiò radicalmente perchè il filosofo e i suoi collaboratori non si trovarono a dover contrastare solo le critiche di una minoranza del partito, ma furono attaccati da una parte importante del fascismo che contestò pubblicamente e costantemente il filosofo mettendone in discussione la fede fascista e la stessa presenza nel fascismo. Da allora, infatti, i protagonisti dell'antigentilianesimo furono i fascisti intransigenti che insieme con i revisionisti avevano rappresentato le principali correnti del partito: mentre i revisionisti avevano sostenuto che, dopo la marcia su Roma, il fascismo avrebbe dovuto rivedere i propri metodi di azione e i propri obiettivi politici e presentarsi al paese come una classe dirigente in grado di dare vita ad uno stato nuovo, gli intransigenti avevano rivendicato il ruolo di rivoluzionari e di guerrieri, esaltato la funzione del partito come artefice della rivoluzione e sottolineato l'autonomia del fascismo rispetto alle forze del passato, contro le quali avevano vinto la battaglia per l'instaurazione di un nuovo ordine politico^[67]. Sicuri che l'influenza di Gentile avrebbe tradito lo spirito della rivoluzione di cui si sentivano interpreti, i principali esponenti del fascismo intransigente – Curzio Suckert, alias Malaparte, Ardengo Soffici, Mario Carli, Giuseppe Attilio Fanelli, Giuseppe Brunati, e Telesio Interlandi – divennero i più severi antigentiliani contestando le iniziative del filosofo dal 1924 fino alla fine degli anni venti. Il loro antigentilianesimo e le discussioni sulla Commissione dei Quindici, sul Manifesto degli intellettuali fascisti, sull'Enciclopedia Italiana e sulla riforma della scuola rientrarono allora nel più ampio dibattito sulla natura del fascismo e sul ruolo che Gentile vi avrebbe svolto.

Il 4 settembre del 1924 Mussolini nominò il filosofo idealista presidente della Commissione dei Quindici, che era stata incaricata dal partito fascista di elaborare un progetto di riforma dello statuto albertino^[68]. Pochi giorni prima, Giorgio Masi, responsabile dell'ufficio riforme del direttorio nazionale del Pnf e da un anno segretario della federazione triestina, aveva scritto a Gentile per invitarlo a presiedere la Commissione. Indicandogli gli obiettivi del partito, Masi aveva affermato:

Bisogna superare la crisi apertasi per l'assurda coesistenza di un partito che non ha realizzato e disciplinato in forma giuridica la sua nuova idea dello Stato Nazionale e di uno Stato costituito secondo una legislazione dettata dallo spirito dello astratto liberalismo, contro il quale, permanendo, quello sarebbe e dovrebbe farsi continuamente ribelle[69].

Come è evidente, Masi era stato molto chiaro nel ricordare a Gentile che il Pnf chiedeva alla Commissione dei Quindici di elaborare un progetto di riforma per adeguare l'ordinamento giuridico italiano alle conquiste politiche del fascismo. Nonostante ciò, nell'ottobre del 1924, quando il filosofo inaugurò i lavori della Commissione e spiegò quali fossero i suoi intenti, non raccolse l'invito di Masi e del partito[70]. In quella sede, dopo aver negato che il Pnf volesse stravolgere lo statuto albertino, e recidere le libertà fondamentali che tutelava, richiamò la storia del dibattito costituzionale dal 1848 al fascismo e ricordò che i migliori esponenti della classe politica italiana, a cominciare da Cavour, avevano espresso la volontà di modificare lo statuto. Per questo spiegò che la questione delle riforme istituzionali, ben prima dell'avvento del fascismo, si collocava all'interno del processo di costruzione dell'identità nazionale, inaugurato dal risorgimento e proseguito dai suoi eredi più autorevoli e cioè, per Gentile, dagli uomini della destra storica.

Queste affermazioni derivavano da una particolare interpretazione del risorgimento e dei suoi rapporti con il fascismo: secondo il filosofo, il fascismo avrebbe compiuto l'opera iniziata col risorgimento per riformare il carattere morale degli italiani e trasformarli in una vera comunità nazionale. Era convinto, infatti, che i fascisti fossero gli interpreti di quello spirito religioso che aveva avuto in Mazzini il protagonista più importante e che, per Gentile, costituiva il senso autentico di tutto il risorgimento. Così, in questa visione spiritualista, antindividualistica, antimaterialistica e religiosa dello stato egli accomunava Mazzini, Gioberti, gli uomini della destra storica e i fascisti. In Mazzini, spiegò Gentile, i fascisti avevano riconosciuto il «vangelo fascista, [...] la fede della gioventù del 1919, del '22, d'oggi»[71]. E come Mazzini aveva combattuto il materialismo, radice prima di tutti i mali che impedivano agli italiani di percepire il sentimento della patria[72], così i fascisti, secondo il filosofo, avevano imparato che la nazione «non è geografia e non è storia: [ma] è programma e missione»[73]. Per tali ragioni erano superiori agli stessi nazionalisti, che promuovevano il primato della nazione in cui riconoscevano un dato storico o un'espressione geografica, invece di sostenere un'idea di patria come realizzazione continua di un programma politico e di una tensione morale. Insomma, per Gentile, i fascisti potevano affermare orgogliosamente che il fascismo era

«ritornato allo spirito del Risorgimento»[74]. Nei mesi in cui fu alla guida della Commissione, il filosofo ribadì più volte questi suoi giudizi. Ad esempio, nel gennaio del 1925, su «L'educazione politica», sostenne che

come la formula della Giovine Italia Dio e popolo faceva dipendere il valore imperativo ed assoluto dei diritti ideali o delle esigenze del popolo da un concetto religioso, ossia dal vedere nel popolo la rivelazione vivente di Dio, così il concetto fascista dello Stato nazionale [...] è appunto il concetto di un che di assoluto, che ha il fine in se stesso, e perciò è divino[75].

In questa sua ricostruzione delle origini del fascismo, Gentile non mancò di ricordare il ruolo svolto dall'idealismo contro la cultura italiana dominata dal positivismo e dal materialismo. E in questo senso non poté essere più chiaro nel sostenere che aveva aderito al fascismo perché si considerava un precursore del movimento politico fondato da Mussolini. Pensava, infatti, che a determinare l'avvento del fascismo fossero stati: «la filosofia idealista, che svelò e annientò il materialismo; il risorgere del sentimento religioso; il sindacalismo del Sorel con le sue tendenze morali e mistiche» e «la guerra»[76].

Ora, secondo Gentile, riconoscere nel fascismo l'esito di un processo iniziato con il risorgimento, e quindi indicare i fattori che avevano reso possibile la sua affermazione, non significava togliergli autonomia e specificità. La lotta contro il materialismo, condotta dagli idealisti e dai sindacalisti rivoluzionari, la guerra mondiale e il relativo rinascere del sentimento religioso nella politica italiana, facevano del fascismo un fenomeno politico nuovo e moderno. E infatti, secondo il filosofo, a differenza dei liberali, i fascisti avevano saputo affrontare il problema dell'ingresso delle masse nelle strutture e nella vita dello stato, riuscendo a congiungere «in uno spirito solo *res olim dissociabiles*: le idealità nazionali [...] e la forza possente perché disciplinata, delle masse popolari»[77]. Questa, a suo avviso, era la novità più importante introdotta dal fascismo nella politica italiana: «la massa che si è raccolta intorno ai gagliardetti dei fasci», scriveva a tale proposito, ha «dato al fascismo l'energia che mancava allo stesso liberalismo dello Stato forte»[78].

Del resto, Gentile aveva spiegato quale fosse la sua interpretazione del liberalismo, vicina a quella «tradizione italiana e tedesca che considera l'individuo e lo stato "tutt'uno"» in modo «che il massimo di libertà si concili col massimo non soltanto dell'ordine pubblico puramente esteriore, ma anche e soprattutto della sovranità consentita dalla legge»[79]. Con lo stesso intento, il filosofo aveva sostenuto l'impossibilità di «parlare di diritti individuali, di diritti naturali e quindi di contratto sociale». Farlo avrebbe significato «anteporre il

concetto di individuo a quello di Stato» e «oggi, notava Gentile, dopo i terrori che ai liberali incussero socialisti e sindacalisti, tirar fuori quei vecchi stracci, e inalberarli come bandiera che possa condurre a nuove vittorie, può esser segno di eccessivo candore!»^[80].

Il sarcasmo con cui Gentile commentò le affermazioni dei liberali non bastò a garantirgli il consenso dei fascisti. Già nell'ottobre del 1924, infatti, arrivarono le prime critiche contro la Commissione dei Quindici. Dalle colonne del suo giornale, «La Conquista dello Stato», Curzio Suckert contestò la decisione di affidare l'elaborazione del progetto di riforma costituzionale ad una Commissione presieduta da Gentile e definì il filosofo come il principale responsabile del tentativo di «costituzionalizzare la rivoluzione del fascismo»^[81]. Da allora, i collaboratori de «La Conquista dello Stato» non persero occasione per attaccare Gentile. Nell'ottobre del 1924, ad esempio, lo descrissero come il rappresentante di un equivoco teorico pericoloso.

Chi l'avrebbe mai detto [...] che il Presidente della Commissione [...] doveva affermare che gli uomini del Risorgimento e della Destra storica erano favorevoli a modificare lo Statuto e che quindi il liberalismo si identifica nel fascismo. [...] Questa tesi, svolta dal Gentile con un calore dialettico che dimostra quanto egli sinceramente sia vicino alla mentalità liberale e lontano assai dalla nostra, rappresenta, dopo le polemiche sulla collaborazione liberale, in cui il fascismo è riuscito, forse per la prima volta, ad affermare una sua precisa fisionomia politica, in perfetta antitesi a quella tradizione storica che difende il Gentile, un equivoco teorico così dannoso per il fascismo che bisogna considerare in tutti i suoi elementi contraddittori e respingere nettamente.

Per i redattori del giornale diretto da Suckert, ritenere che il fascismo avrebbe risposto alle esigenze della società italiana realizzando il tentativo della destra storica di trasformare lo statuto albertino, significava non aver compreso la natura del movimento fondato da Mussolini. Gentile aveva spiegato l'azione della Commissione che presiedeva ricordando ai fascisti e agli antifascisti di avere illustri predecessori, mentre gli intransigenti come Suckert si dichiaravano distanti e diversi proprio rispetto alla tradizione politica richiamata dal filosofo che, a loro avviso, non riconosceva al fascismo la capacità di aver impresso una trasformazione radicale nella storia d'Italia^[82]. Dopo la svolta del 3 gennaio 1925, gli antigentiliani della «Conquista dello Stato» si batterono perché il regime allontanasse chi impediva «la diffusione e la fede nelle idealità fasciste» e cioè tutti coloro che, come Gentile, «tesserati o no, hanno concepito il Fascismo come un semplice movimento di reazione e restaurazione conservatrice e liberale, e [...] oppongono una resistenza passiva [...]

alla realizzazione delle idealità e dei postulati fascisti nella vita pubblica italiana»[83].

Non si trattava solo di una battaglia politica relativa all'Italia. Suckert e i fascisti intransigenti ritenevano che il fascismo, in quanto regime politico rivoluzionario, rappresentasse la risposta alla crisi della civiltà moderna[84]. A questo proposito, riprendendo un tema centrale nel dibattito del dopoguerra, Suckert sviluppò la propria riflessione sulla modernità descrivendola come un processo politico, culturale e filosofico, sorto dalla Riforma protestante ed entrato ormai in una crisi irreversibile. Come molti intellettuali della sua generazione, egli era convinto che l'attacco alla Chiesa romana, sviluppatosi a metà del Cinquecento, avesse determinato il trionfo dell'individualismo borghese e lo sviluppo del capitalismo come modello economico della società secolarizzata, provocando quel «paradossale capovolgimento di valori» per cui, secondo il direttore della «Conquista dello Stato», «ciò che la latinità [aveva] condannato come barbaro è oggi motivo di orgoglio»[85].

In realtà lo scenario descritto da Suckert non era del tutto privo di speranza perché il giovane scrittore riteneva che il fascismo avrebbe assolto la propria missione storica salvando l'Europa dalla rovina, restaurando l'antico ordine classico dei valori nazionali e mostrando la propria superiorità rispetto al liberalismo e al socialismo. Antimoderno, antieuropeo, latino e cattolico, il fascismo di Suckert era un movimento politico che combatteva per valorizzare le radici culturali italiane e per abbandonare le ideologie straniere responsabili, a suo avviso, di aver corrotto lo spirito genuino di un paese come l'Italia, cattolico e controriformista[86].

Come è stato notato, fra le conclusioni di Suckert e quelle di Piero Gobetti vi sono numerose analogie[87]. In effetti, dallo stesso giudizio sulla riforma protestante, i due intellettuali giungevano a considerazioni opposte sia sulla civiltà moderna, sia sul fascismo. Se per Suckert la civiltà moderna nasceva da un capovolgimento di valori e il fascismo rappresentava una via di salvezza perché consentiva agli italiani di riscoprire la propria identità antimoderna, per Gobetti proprio quella cultura cattolica e controriformista era alle origini dell'indole servile degli italiani, della loro immaturità politica e, quindi, del loro essere fascisti. Da questo punto di vista, il direttore della «Conquista dello Stato» esprimeva un giudizio comune a molti intellettuali fascisti degli anni venti e al suo amico Ardengo Soffici, che si dichiarò d'accordo con la definizione del fascismo data da Malaparte in *Europa vivente* di cui lo stesso Soffici scrisse la prefazione[88]. Anche Soffici credeva che la degenerazione della politica italiana derivasse dall'aver importato nel paese culture

straniere, come la democrazia, il romanticismo letterario e l'idealismo hegeliano e anche lui nella seconda metà degli anni venti era uno dei più convinti antigentiliani.

I giudizi sull'attività della Commissione dei Quindici esprimono l'orientamento degli intransigenti, che dal 1925 fecero dell'antigentilianesimo una caratteristica della loro proposta politica. Tuttavia, in quel volgere di tempo, mentre il fascismo si trasformava in un regime totalitario, le critiche più rilevanti per il ruolo che Gentile avrebbe svolto negli anni successivi, furono quelle di Mussolini e dei vertici del Pnf. Nel gennaio del 1925 la Commissione dei Quindici venne trasformata in un organo di nomina governativa con funzioni consultive composto da diciotto membri. Ai commissari – tutti confermati tranne Longhi – si aggiunsero Francesco Coppola, Corrado Gini, Gino Arias e Domenico Barone, mentre i lavori vennero ripartiti fra due sottocommissioni: la prima impegnata nell'analisi delle questioni propriamente costituzionali, la seconda nell'affrontare la questione dei rapporti fra lo stato e le associazioni^[89]. Nonostante l'avvenuta trasformazione, e quindi il venir meno di un rapporto diretto fra la Commissione e il Pnf, Giorgio Masi ribadì a Gentile gli obiettivi che avrebbe dovuto raggiungere e nel febbraio del 1925, a nome del partito fascista, guidato da meno di un mese da Roberto Farinacci, di cui Masi era uno dei più stretti collaboratori, sottolineò «l'estrema necessità che codesta Commissione si tenga a contatto col Direttorio Nazionale che, pur liberatosi, in seguito al decreto, della responsabilità formale, non può esimersi da quella morale e politica». Infatti, spiegava Masi, «le reali esigenze dell'anima fascista sono da noi direttamente e immediatamente conosciute e valutate; di queste esigenze noi siamo e dobbiamo essere i mallevadori e gli interpreti»^[90].

La prima sottocommissione concluse i lavori con la relazione di Domenico Barone, che affermò la necessità di interrompere «la deriva parlamentarista», la «più grave e pericolosa degenerazione del costume politico»^[91], per tornare alla vera *ratio* dello Statuto. A questo proposito, i diciotto, i cosiddetti Soloni, ricordavano che la carta costituzionale non contemplava il governo parlamentare e non menzionava né il presidente del Consiglio né il governo tanto che, in linea teorica, il governo «avrebbe potuto essere tutto extra-parlamentare»^[92]. Il fatto che evidenziassero la centralità della persona del re nell'ordinamento costituzionale spiega anche perchè si chiesero se non fosse opportuno introdurre un «consiglio privato della corona, al di fuori dei partiti agitantisi nella Camera»^[93]. Decisero in senso negativo, ma ribadirono la necessità di accrescere i poteri del sovrano^[94].

La seconda sottocommissione terminò le attività con la relazione di Gino Arias che riuscì ad imporre la propria concezione del corporativismo contro quella del sindacalismo integrale sostenuta in quella sede da Edmondo Rossoni, che era il segretario delle corporazioni sindacali fasciste e si batteva da tempo per il monopolio sindacale e cioè per avere un solo sindacato operaio e un solo sindacato padronale in rappresentanza di ciascuna categoria produttiva. Entrambi avrebbero goduto del riconoscimento giuridico che, secondo Rossoni, doveva essere obbligatorio. Per Arias, invece, il riconoscimento giuridico non doveva avere il carattere dell'obbligatorietà. Lo stato avrebbe deciso discrezionalmente di negare il riconoscimento ai sindacati che non perseguissero fini nazionali e in ogni caso avrebbe accolto il pluralismo delle organizzazioni sindacali e, quindi, accettato la coesistenza di sindacati riconosciuti accanto ad enti di fatto^[95].

Al termine dei lavori, nel luglio del 1925, Farinacci si schierò con Rossoni dichiarando pubblicamente la propria insoddisfazione per l'attività dei Soloni, e alla lunga intervista rilasciata da Gentile il 2 luglio a «Cremona Nuova», aggiunse una premessa redazionale in cui precisava:

la questione dei sindacati non avrà una risoluzione definitiva se essa non si atterrà a queste condizioni: [...] obbligatorietà per tutti i produttori di iscriversi ai sindacati [...] riconoscimento giuridico dei sindacati stessi e quindi conferimento del valore giuridico [...] rappresentanza dei sindacati nelle assemblee legislative^[96].

Il giorno dopo i collaboratori del «Giornale d'Italia» dichiararono di confidare in un'azione del Gran Consiglio^[97] e in ottobre quelli del «Popolo d'Italia» furono ancora più espliciti annunciando che il Gran Consiglio e Mussolini avrebbero ripudiato «una parte delle riforme soloniche non già perché troppo estremiste, ma perché troppo poco estremiste e troppo poco rivoluzionarie». E in effetti, il Gran Consiglio votò la risoluzione di Alfredo Rocco che negava il pluralismo del riconoscimento giuridico sostenuto da Arias e da Gentile, mentre Mussolini dichiarò superata l'attività dei Soloni e nell'ottobre del 1925 la sconfessò con il patto di Palazzo Vidoni^[98]. Nei mesi successivi la trasformazione dell'ordinamento giuridico proposta dalla Commissione dei Diciotto venne oltrepassata dall'attività di Rocco^[99]. Si trattò della prima sconfitta significativa di Gentile, attaccato da una corrente del fascismo e certo non difeso da Mussolini che scelse una strada diversa da quella indicata dai Diciotto. Tra l'altro, il fallimento fu ancora più rilevante perché in quei mesi la discussione sulla Commissione si affiancò al dibattito sulla riforma della scuola che ebbe per protagonisti Gentile e il nuovo ministro della Pubblica

Istruzione, lo storico Pietro Fedele che il 6 gennaio del 1925 aveva sostituito Alessandro Casati^[100].

Alla Camera, l'8 gennaio del 1925, Fedele esplicitò la sua volontà di modificare la riforma Gentile. Egli riteneva necessario un maggiore gradualismo nell'applicazione della riforma ed era persuaso di dover intervenire su diversi aspetti. Pensava, ad esempio, di reintrodurre il tirocinio nelle scuole magistrali, eliminato dalla riforma del 1923, di alleggerire i programmi scolastici troppo pesanti, di riformare la scuola complementare per i ragazzi che non desideravano continuare gli studi e di modificare il sistema di reclutamento dei docenti universitari^[101]. Un mese dopo ribadì il proprio orientamento in Senato, durante la discussione sul bilancio della pubblica istruzione, dove trovò il consenso dei molteplici critici, pronti ad attaccare Gentile e la sua riforma^[102].

Commentando le critiche Codignola parlò al filosofo di «muta senatoria» e lo invitò a proseguire la difesa della riforma, ma gli suggerì anche di non assumere una posizione intransigente e di cedere su alcuni punti in discussione come quello dei concorsi universitari. Secondo Codignola, infatti, era possibile «ritornare ad un regime misto: parte dei commissari nominati dal ministro, parte dalla facoltà», e invitò Gentile a riflettere che «queste lievissime concessioni non [avrebbero intaccato] minimamente la sostanza della [...] riforma e [avrebbero dato] maggior peso alla [sua] difesa»^[103]. Lo stesso concetto fu espresso da Balbino Giuliano che invitò Gentile a non esasperare lo scontro per non nuocere al suo avvenire politico, «rischiando di «valorizzare la persona di Fedele»^[104].

La discussione si animò ancora l'11 marzo del 1925, quando Fedele concesse una terza sessione di esame di stato per i candidati rimandati a settembre, pur sottolineando che si trattava di un intervento *una tantum* volto a favorire gli studenti e a consentire una graduale applicazione della riforma. Il giorno dopo Gentile scrisse una lettera contro il ministro e la inviò al direttore de «La Tribuna», Roberto Forges Davanzati, che non la pubblicò per non offrire all'opposizione la possibilità di attaccare il governo fascista^[105]. La lunga lettera fu pubblicata da Bottai su «Epoca» il 12 marzo.

Sì è vero: io non ho potuto tacere a chi me ne ha parlato, il mio grave giudizio sulle dichiarazioni fatte dal ministro Fedele alla Camera nella seduta del giorno 11, circa la terza sessione concessa ai caduti nell'esame di maturità: concessione che, a sentire il ministro, egli si propone di fare attraverso un regolamento, malgrado la disposizione esplicita della legge che vi si oppone. Certamente, quelle dichiarazioni devono aver procurato all'on. Fedele l'approvazione unanime di ragazzi riprovati e dei loro tenerissimi genitori, oltre quella dei

patroni parlamentari; ma sono state pure un primo tradimento a quella scuola che il governo fascista aveva restaurata, per gettarvi le basi della nuova Italia, che dal fascismo si aspetta. Tradimento? Sì, la parola è dura; ma è la sola parola propria; perché la scuola era affidata appunto al ministro Fedele, perché egli la tutelasse e difendesse dalle insistenti richieste interessate delle famiglie, che già prima del 1922 eran riuscite a poco a poco, a furia di concessioni, indulgenze e facilitazioni, a buttarla a terra. E tornerà senza dubbio a precipitarvi, se non si cambia strada.

Il ministro ha dimostrato il turbamento della propria coscienza quando ha sentito il bisogno di dire che era una disposizione di carattere assolutamente transitorio, come una donna che sul punto di peccare si fa animo e scaccia gli scrupoli promettendo a se stessa che il giorno dopo se n'andrà a confessare, giurando che quella è l'ultima volta. Anche l'on. Fedele ha giurato che qualsiasi altra richiesta di simil genere gli venisse fatta, egli la dovrebbe fermamente respingere; senza riflettere che il miglior modo di far credere alla propria fermezza era quello di cominciare a darne prova.

E poi quando si può prevedere che si ritorni a domandare altre concessioni dello stesso genere? Un altro anno, quando non avrà più effetto la disposizione transitoria del prossimo regolamento? Ma allora può darsi che un altro ministro ci sia alla Minerva; e può parere piuttosto strano che a scusa della propria debolezza l'on. Fedele invochi la fermezza del ... successore; come chi sul punto di peccare si consolasse col pensiero della virtù altrui.

Piccola cosa, certamente, una sessione di più. Peccatuzzo veniale. Ma è il primo passo sopra una china, nella quale lo stesso on. Fedele deve sapere, quanto sia stato sempre difficile fermarsi. Non ci sarà più una marcia su Roma! E già si vocifera di non so quali altre sapientissime e punto legali agevolazioni che il nuovo regolamento riserverebbe agli alunni più debolucci, e di nuove riduzioni e addolcimenti ai programmi degli esami di stato per le abilitazioni professionali postuniversitarie; e di altre e altre concessioni a vari generi di postulanti. E l'impressione generale ormai è che al ministro Fedele si può domandare, perché a lui non regge l'animo di dir no: egli è persona tanto garbata e gentile, e tanto ragionevole, e punto disposta a guastarsi il sangue per tener fede a quelle ragioni di superiore interesse nazionale, a cui s'ispirò in passato e deve ispirarsi la politica scolastica del fascismo. Il ministro Fedele non crede che giovi sfidare l'impopolarità.

E per dir la verità, caro Bottai, non mi pare che né anche l'on. Farinacci, da me lodato come fascista intransigente, se la senta di sfidare l'impopolarità per un piatto di lenticchie, voglio dire per

portare anche nella scuola quella disciplina e quel rispetto della legge e delle necessità collettive, per cui il fascismo ha l'obbligo sacrosanto di combattere. E questo è male. E voglio credere che il Farinacci farà presto ammenda di questo atto di antifascismo, commesso in quest'occasione.

Del Fedele, poiché voglio essere franco fino alla fine, non oso sperare altrettanto, e sento sinceramente che sarebbe perfino crudele pretendere dal suo animo, dal suo carattere che si mettesse prima o poi allo sbaraglio per incarnare anche lui lo Stato [***].

Ora la Minerva è un posto di combattimento, e il ministro Fedele mi ha tutta l'aria, sia detto senza ombra di malizia, del noto personaggio manzoniano che "costretto a prender parte fra due contendenti, stava col più forte, sempre però alla retroguardia, e procurando di far vedere ch'egli non gli era volontariamente nemico: pareva che gli dicesse: ma perché non avete saputo esser voi il più forte" ecc. Da troppe parti infatti si dice e si scrive e si stampa che l'on. Fedele non è stato mai convinto della riforma scolastica fatta dal governo nazionale. Ora distingue tra forma e sostanza, lettera e spirito, e si batte per lo spirito. Si batte bene, come ognuno vede, scambiando però la lettera con lo spirito, e viceversa.

Meglio all'avanguardia, onorevole ministro, da fedele fascista^[106].

Queste parole provocarono la reazione del quotidiano «L'Impero», che nello scontro fra Gentile e Fedele si schierò con lo storico accusando Gentile di aver attaccato pubblicamente un membro del governo fascista e di «insubordinazione» nei confronti di Farinacci^[107]. Diretto dagli ex futuristi Mario Carli ed Emilio Settimelli, che dal 1921 erano confluiti nell'estremismo fascista, monarchico e reazionario, «L'Impero» nacque nel marzo del 1923^[108] e divenne subito uno dei giornali più rappresentativi del fascismo intransigente. Infatti, già dai primi numeri, Carli e Settimelli invocarono l'intolleranza contro i nemici del fascismo opponendosi alla politica del disarmo messa in atto dal governo nei confronti dello squadristo e battendosi contro qualsiasi ipotesi di compromesso con le altre forze politiche. In questo senso consideravano la collaborazione con gli esponenti della classe dirigente liberale come una sconfitta della rivoluzione.

Sostenitori di un fascismo che esaltava il mito della violenza, Carli e Settimelli concepivano la politica come istinto e come forza, ostentavano il loro disprezzo verso gli intellettuali e rifiutavano l'idea che fosse necessario legittimare culturalmente il fascismo o definire la sua collocazione ideologica. Da questo punto di vista i direttori de «L'Impero» furono fra i principali avversari dei revisionisti e di Gentile. Del resto, il loro antigentilianesimo traeva origine anche da una ragione non direttamente collegata alla politica del fascismo e

connessa, invece, alla cultura antidealistica e anticrociana di cui i futuristi erano stati gli interpreti principali negli anni dieci del Novecento. Carli e Settimelli consideravano Gentile il collaboratore di Croce, il filosofo, che pur distaccandosi dall'amico più anziano, esprimeva una cultura profondamente diversa da quella per cui i futuristi avevano combattuto. Era, infatti, uno dei fondatori del neoidealismo italiano, di una filosofia che derivava dall'idealismo tedesco ed esaltava il senso della storia come espressione di un complessivo sviluppo umano.

La campagna antigentiliana di Carli e Settimelli iniziò durante il convegno degli intellettuali fascisti che si svolse a Bologna dal 29 al 30 marzo del 1925. Organizzata da Franco Ciarlantini, direttore dell'ufficio propaganda del Pnf, la manifestazione nasceva dall'esigenza di mostrare che il fascismo raccoglieva consensi anche fra gli intellettuali ed era in grado di esprimere un pensiero politico autonomo e originale: un obiettivo confermato anche nei mesi successivi quando il partito fascista promosse la nascita dell'istituto nazionale fascista di cultura e ne affidò la presidenza a Gentile.

In un primo tempo la presenza di Marinetti al convegno bolognese accese le speranze degli ex futuristi ma quando iniziarono i lavori, a cui parteciparono più di duecentocinquanta intellettuali, Carli e Settimelli misero in guardia i fascisti dallo «strapotere dei professori» e ribadirono le ragioni del fascismo intransigente^[109]. Temendo che nel fascismo si affermasse una cultura accademica e intellettualistica, pronta a dare al regime un assetto teorico definitivo, Carli e Settimelli non mancarono di sottolineare l'importanza del futurismo nelle origini del fascismo e di rivendicare il valore della «forza creativa». «L'uomo fascista, avrebbe scritto Carli nel 1926, si distingue dall'uomo liberale soprattutto per questo: è dinamico mentre l'altro è statico»^[110].

Al termine dei lavori del convegno, quando Gentile elaborò il «Manifesto degli intellettuali fascisti agli intellettuali di tutte le nazioni» e il 21 aprile, in occasione del Natale di Roma, lo presentò alla stampa come il risultato della manifestazione, Carli e Settimelli espressero con forza la loro delusione. Il 25 aprile, Carli commentò il Manifesto con parole tanto chiare quanto severe.

Schiettamente il Manifesto dei cosiddetti intellettuali fascisti non ci entusiasma. Non ci ha entusiasmato alla prima lettura: ci ha lasciati freddi in seconda lettura, oggi che ci vengono comunicati i nomi dei firmatari, siamo divenuti addirittura di ghiaccio. [...] È insomma un saggio discretamente riuscito di manualetto di propaganda, e avrebbe fatto bene a reggersi unicamente sul piede gelatinoso di un filosofo da cattedra, mentre ha voluto essere appuntellato da quel millepiedi che comprende le innumerevoli firme dei più sapienti e diligenti professori

d'Italia. [...] ci meravigliamo che il Convegno di Bologna abbia dato mandato di redigere il Manifesto ad uno degli ultimi venuti al Fascismo, ad un uomo che, pur facendo sforzi nobilissimi per assimilare le nostre tendenze e le idee nostre, non potrà mai farsi un temperamento fascista, e poiché è in tale impossibilità, non ha capito, e non ha detto nel Manifesto, che il Fascismo è soprattutto un fenomeno di temperamenti. Mancano al professore le due qualità indispensabili alla sintesi consuntiva e preventiva dei fatti: la partecipazione diretta e lo spirito profetico. E di questi due elementi doveva essere fornito il compilatore del Manifesto, che intendeva essere una dimostrazione di capacità cerebrale e non già un puro e semplice indirizzo teorico-burocratico di propaganda. A noi pare che certe sfere ufficiali del Fascismo [...] si siano un po' troppo preoccupate di dare agli oppositori [...] la prova che il Fascismo non ha solo buoni muscoli, saldo il cuore e fegato sano, ma altresì cervello nutrito e respirante [...] Noi abbiamo detto e ripetuto che al Fascismo conviene, per ora, affrontare la taccia di ignorante [...] anziché pascersi di una pseudo intellettualità superficiale e retorica che non soddisfa noi e provoca le facili ironie degli avversari. [...] Ecco perché non ci sentiamo legati a quell'infelice Manifesto, che vorremmo sepolto al più presto come una prova inefficace delle nostre enormi possibilità^[111].

Nelle osservazioni di Carli ci sono i temi più importanti dell'antigentilianesimo dei fascisti intransigenti che accusavano Gentile di non aver mostrato alcun interesse per la battaglia politica combattuta dai fascisti, dal 1919 fino all'ottobre del 1922, e di aver aderito al fascismo solo quando questo aveva raggiunto il potere. Gentile non aveva partecipato alle lotte politiche delle origini e pertanto non avrebbe potuto comprendere la natura del fascismo, che Carli definiva «fenomeno di temperamento e non indirizzo teorico». Non si trattava di definire il fascismo e di decidere come collocarlo nella storia delle dottrine politiche o di trovare la formula migliore per elaborare un testo propagandistico, come il Manifesto degli intellettuali. Per il direttore de «L'Impero», il Manifesto non aveva nulla di realmente fascista perché era il prodotto di un sforzo teorico teso a giustificare ideologicamente il fascismo, come se il regime dovesse mostrare ai suoi oppositori che, accanto al potere della forza e della violenza, era in grado di proporre una nuova teoria politica. Proprio contro questa esigenza si batteva Carli, convinto com'era che il fascismo non avesse bisogno degli intellettuali e dovesse, invece, proseguire il cammino sulla strada della rivoluzione e cioè della costruzione pratica di una nuova politica. A queste considerazioni Carli aggiunse il proprio rammarico per la scelta di Mussolini, che aveva nominato Gentile ministro della Pubblica Istruzione, gli aveva

affidato la presidenza della Commissione dei Quindici e, da ultimo, la stesura del Manifesto degli intellettuali fascisti^[112].

Durante i lavori del convegno di Bologna, le riflessioni degli ex futuristi furono condivise dai monarchici, un altro gruppo di fascisti estremisti che negli anni successivi avrebbe dato prova di viscerale antigentilianesimo^[113]: Giuseppe Brunati era uno scrittore dannunziano e decadente, Nino Serventi proveniva dalle fila del nazionalismo, Giuseppe Attilio Fanelli era stato squadrista. Furono loro i protagonisti della battaglia monarchica dentro al fascismo degli anni venti e della più violenta campagna contro Gentile. Nel gennaio del 1925 i tre amici fondarono «Comunità monarchica» le cui *Regole* stabilivano che

Il Re solo è lo Stato e quindi la Nazione coi suoi doveri e i suoi diritti [...] la giustizia amministrata dal Re, è relativa davanti a Dio, ma assoluta davanti agli uomini. Caratteristico è l'atteggiamento sociale di questi monarchici cattolici, i quali si dichiarano antigentilizi, antiborghesi, antiproletari, concependo lo Stato come una società monastico-guerriera, in cui il sacrificio della propria persona e dei propri beni per un bene collettivo, è la sola qualità che dia diritto a privilegi morali e quindi aristocratici^[114].

Nel loro programma politico, i monarchici proponevano il ritorno alla monarchia assoluta, si sentivano vicini ai temi di Maurras e di De Maistre, sostenevano il ritorno ad una società fortemente gerarchizzata e credevano nella tradizione monarchica e nei valori cattolici, che la società moderna mostrava di voler abbandonare. Un mese prima del convegno di Bologna, Fanelli volle chiarire un possibile equivoco e si spiegò le differenze fra «monarchismo integrale» e nazionalismo. Secondo Fanelli, il mito dello stato nazionale esprimeva la volontà politica della borghesia di estendere il proprio dominio sul mondo. Si trattava di un mito profondamente antimonarchico, cioè di una forma di liberalismo moderno e borghese che aveva il suo principale sostenitore in Giovanni Gentile. Per i fondatori di «Comunità monarchica», invece, lo stato doveva essere l'attuazione della legge di un re: una monarchia ereditaria e assoluta, organizzata secondo un modello sociale corporativo, che si poneva come alternativa radicale, antiborghese, antiproletaria e antilluminista alla società moderna. In effetti, l'antigentilianesimo dei monarchici derivava dal loro netto rifiuto della civiltà moderna e di tutto ciò che la rappresentava. Fautori del ritorno ad una società precapitalistica e alla monarchia assoluta, che aveva avuto in Luigi XIV il suo massimo interprete, i monarchici vedevano in Gentile il simbolo del decadimento della cultura europea, che dalla riforma protestante aveva imboccato la strada della modernità, non allontanandosi dalle

critiche che Malaparte e Soffici avevano già rivolto al neoidealismo italiano e ai suoi interpreti. Anche loro consideravano l'idealismo tedesco l'espressione più autorevole di una cultura estranea alla tradizione italiana e la giustificazione teorica dell'autonomia del soggetto rispetto alla metafisica medievale, speravano che il fascismo, come una nuova controriforma, avrebbe restaurato i principi della tradizione cattolica non corrotti dalla modernità e proponevano il ritorno all'artigianato e ad un mondo premoderno che rifiutava l'individualismo e il liberalismo^[115]. Quando sulla stampa uscì il Manifesto degli intellettuali, anche «Il Sabaudo», come «L'Impero», non perse occasione per attaccare pubblicamente Gentile e tutti coloro che ricevevano la tessera del partito *ad honorem* senza avervi militato attivamente^[116].

Le polemiche sollevate dai fascisti intransigenti contro il Manifesto degli intellettuali fascisti e contro il suo l'autore hanno un ruolo particolare nella storia degli antigentiliani. Fu allora, infatti, che per la prima volta una corrente del fascismo mostrava la sua ostilità verso il filosofo e cercava di aggregare intorno alla causa antigentiliana il maggior numero di consensi. Si trattò, almeno in parte, di un obiettivo raggiunto perché quando uscì il primo numero dell'Enciclopedia Italiana, le critiche che investirono Gentile furono ampie e trasversali, riguardarono cioè diversi personaggi del mondo politico fascista.

In realtà sin dalla sua nascita, l'Enciclopedia Italiana fu accompagnata dalle polemiche degli antigentiliani: il primo progetto per realizzare un'opera nazionale, accomunabile a quelle degli altri paesi europei, nacque nel 1919 ed ebbe per protagonisti Ferdinando Martini e lo storico Mario Menghini, che subito dopo la guerra cercarono un editore disposto a credere nell'iniziativa. In seguito ad una serie di tentativi falliti, Martini e Menghini si rivolsero all'editore Angelo Fortunato Formiggini, uno dei primi antigentiliani d'Italia che aveva fondato una rivista bibliografica, «L'Italia che scrive», per dare spazio agli intellettuali schierati contro quella che egli definiva la «tirannide dottrinale» di Gentile e della sua «setta filosofica»^[117]. Nel marzo del 1921, con l'obiettivo di diffondere la cultura italiana all'estero, Formiggini si fece promotore dell'istituto per la propaganda della cultura italiana, che nel novembre dello stesso anno fu eretto in ente morale col nome di «Fondazione Leonardo». Proprio allora nel consiglio direttivo della fondazione, presieduto da Martini, entrò Gentile come delegato del ministero della Pubblica Istruzione e, in poco più di un anno, riuscì ad emarginare Formiggini. Nel febbraio del 1923, infatti, l'assemblea della Leonardo modificò il consiglio direttivo affidandone la presidenza a Gentile, che nel frattempo era stato nominato ministro, e facendovi entrare Codignola e Lombardo Radice^[118].

In risposta a quanto accaduto, nel 1923 Formigini pubblicò la sua denuncia contro Gentile, e ne *La ficozza filosofica del fascismo* lo accusò di avergli sottratto la fondazione Leonardo e la realizzazione dell'enciclopedia^[119]. In effetti, la prima venne assorbita dal nascente istituto nazionale fascista di cultura, mentre la seconda fu attuata con l'aiuto finanziario di Giovanni Treccani e con il sostegno del fascismo, anche se le polemiche continuarono e accompagnarono l'uscita dei volumi^[120].

La critica più importante, fra le molteplici rivolte all'Enciclopedia Italiana negli anni venti, fu quella di Telesio Interlandi che dall'autunno del 1924 aveva lasciato la redazione de «L'Impero» per dirigere il quotidiano «Il Tevere». Nelle intenzioni di Mussolini, il nuovo giornale avrebbe dovuto fornire un sostegno più affidabile di quello che gli garantivano i collaboratori de «L'Impero», sempre pronti a rivendicare le ragioni del fascismo intransigente e a criticare il governo e il partito^[121]. E, infatti, «Il Tevere» si era ben guardato dal mettere in discussione l'attività del governo o quella del Pnf e aveva mantenuto questo suo ruolo di giornale «ufficiale» anche a proposito del Manifesto degli intellettuali fascisti^[122]. Per queste ragioni l'articolo *Considerazioni sopra un elenco di Enciclopedici*, apparso il 25 aprile del 1926 sulle colonne de «Il Tevere», ebbe una rilevanza maggiore dei molti che uscirono contro Gentile e la sua gestione dell'Enciclopedia Italiana. Inaugurando la polemica contro il filosofo, Interlandi scrisse:

Al paragrafo 4 dell'atto costitutivo del benemerito “Istituto Giovanni Treccani” è detto quanto segue: “L'Istituto si ispira bensì alla coscienza del glorioso passato del Popolo Italiano e degli alti destini a cui esso può e deve aspirare; ma è apolitico nel senso assoluto della parola”. In fondo a una nota illustrativa della “Enciclopedia Italiana”, la cui pubblicazione è il massimo scopo del benemerito Istituto, si legge quanto segue: “Nessuno vorrà negare il proprio contributo e il proprio nome a questo lavoro che vuol essere opera nazionale, superiore a tutti i partiti politici come a tutte le scuole, ecc....”. Orbene, che l'Istituto e l'Enciclopedia Treccani vogliano essere “apolitici” è cosa che può e deve assai soddisfare. Nulla è più disgustoso, più gretto, più piccino di ciò che in Italia, intendosi per “politico”. Ma il Fascismo ha, se non erriamo nobilitato questa parola, ridandole l'antica dignità e un nuovissimo contenuto. Prima che l'Istituto Treccani, superiore a tutti i partiti politici s'è dichiarato il Fascismo, che è superiore allo stesso partito che fascista si intitola. [...] È stato accolto il Fascismo, in un'opera che vuole essere il monumento culturale dell'età nostra e alla quale attingeranno per i loro bisogni spirituali molte molte generazioni di italiani e di stranieri? Certo che è stato accolto: basterebbe il solo nome del sen.

Gentile a farne testimonianza. Ma come mai allora, essendo il Fascismo quella tale coscienza intransigente di cui il sen. Gentile spesso ci ha parlato, accanto al Fascismo può coesistere l'Antifascismo? [...] Forse che i fascisti, lavorando a un'opera scientifica di enorme importanza, debbono dimenticare di essere fascisti e - diremo di più - vergognarsene? Questa domanda è legittima, quando si scorra il "Primo elenco di collaboratori" alla compilazione enciclopedica. Esso contiene almeno novanta nomi di firmatari del famigerato "Manifesto degli intellettuali antifascisti". [...] Quale contributo porteranno questi novanta "intellettuali" all'Enciclopedia che noi sognavamo dovesse essere "fascista" cioè informata a quel nuovo spirito nazionale che appunto chiamiamo Fascismo? Se i fascisti vi porteranno questo spirito e gli antifascisti un altro, l'Enciclopedia che verrà fuori da questa orribile collaborazione sarà un glorioso pasticcio "imparziale". Oh divina imparzialità come volentieri ti tireremmo il collo! [...] Dovremo, dunque, respingere dall'età fascista questo monumentale lavoro che pur fu annunciata come lo specchio fedele dell'Italia rinnovata, cioè non più liberale. Parola d'onore che a conti fatti preferiremo l'Enciclopedia Melzi illustrata^[123].

L'articolo di Interlandi, insieme a quello di Mario Carli sul Manifesto degli intellettuali, è una delle testimonianze più significative dell'antigentilianesimo degli anni venti. Il direttore de «Il Tevere» contestava il metodo utilizzato da Gentile nella scelta dei collaboratori perché, a suo avviso, tradiva una concezione dei rapporti fra politica e cultura superata dal fascismo. Invitare i migliori esperti a scrivere per l'Enciclopedia, secondo Interlandi, significava pensare alla cultura come ad un bagaglio di saperi e alla politica come all'espressione di un partito in lotta per conquistare il dominio sugli altri; in questo modo la politica e la cultura restavano due attività distinte e separate, la prima dominio di pochi spiriti eletti, la seconda terreno di scontro delle masse. Nel criticare Gentile, Interlandi rivendicava l'originalità del fascismo che, a suo avviso, aveva ridato senso alla politica e rinunciato all'imparzialità della cultura in nome del nuovo spirito di cui era portatore, uno spirito che esaltava il carattere politico e ideologico di tutte le manifestazioni culturali. Insomma, anche Interlandi, come gli intransigenti che contestavano la riforma della scuola e il Manifesto degli intellettuali, accusò Gentile di non aver capito il fascismo e di non essere un vero fascista.

Per rispondere alle accuse di Interlandi, il 28 aprile del 1926 il filosofo scrisse una lettera aperta a Roberto Forges Davanzati, direttore del giornale «La Tribuna», in cui riassunse le ragioni della sua adesione al fascismo.

Non dispiacerà né all'Interlandi né a voi se dichiaro francamente che da quelle parole e da tutto l'articolo non ho nulla da imparare né per la mia maniera d'intendere il fascismo, né per l'Enciclopedia Italiana che ho l'onore di dirigere. [...] Il fascismo non è venuto a distruggere, ma a edificare; e se si propone di rinnovare non mira alla superficie, ma all'interno, al profondo. Intende bensì animare tutta la vita nazionale di un'ardente passione politica, che è passione morale e religiosa di creazione di superiori valori; ma non tollera, non può tollerare che questa passione abbia a disperdersi e inaridire in vuote formule superstiziose, e in gare e cacce di persone od esibizioni di tessere tante volte, ahimé, turpemente abusate e sfruttate! [...]

L'Enciclopedia Italiana, come nacque nel mio pensiero e come il mio amico Treccani con salda fede fascista nella cultura e nella volontà italiana la vede, ha una sua organizzazione tecnica, che io non mi rifiuterò mai di discutere con gli amici che vi si interessassero e che volessero studiarla insieme con me. Ma io mi riterrei indegno della tessera che il Partito Fascista mi offrì nel maggio del '23, quando ravvisò in me uno dei precursori e un fascista che faceva sempre sul serio, se scopriessi in me una mentalità così gretta da non distinguere la politica dalla tecnica in un'opera che riuscirà un grande esame sostenuto dal pensiero e dal carattere degli Italiani innanzi a tutte le nazioni civili; [...] se pel gusto inopportuno di chiudermi nella roccaforte dei miei camerati, trascurassi di adoperare tutti gli elementi e tutte le forze che l'Italia può fornirmi alla costruzione di questo gran monumento nazionale. [...]

Questo per me, è fascismo. È quel fascismo che può affermare con giusto orgoglio: io non sono partito, ma sono l'Italia. È il fascismo che può e deve chiamare a raccolta tutti gli italiani: anche quelli dell'antimanifesto. I quali, se risponderanno all'appello, non verranno (stia pur tranquillo Interlandi) per fare dell'antifascismo: verranno, almeno nell'Enciclopedia, a portare il contributo della loro competenza^[124].

Come si può notare, Gentile si considerava un precursore del fascismo. L'aveva scritto più volte nei mesi in cui presiedeva la Commissione dei Diciotto e lo ribadì nella primavera del 1926, rispondendo a Interlandi e affermando la sua idea del fascismo come occasione per costruire una nuova Italia. Egli riteneva che all'interno di questo progetto, per la sua stessa natura di partito, cioè di parte di un ambito politico più ampio, il Pnf esprimesse una logica faziosa ed era convinto che se il fascismo avesse delegato la trasformazione radicale della società al partito non si sarebbe differenziato dai regimi politici precedenti, fondati appunto sulla vittoria di un singolo partito. Non si trattava di negare il carattere rivoluzionario del fascismo: al

contrario, secondo Gentile, il rinnovamento radicale portato da Mussolini e dalle camicie nere nella storia italiana consisteva proprio nell'imporre una logica nazionale alla politica italiana, nel rendere effettiva l'identificazione fra gli italiani e lo stato fascista, e cioè nel far sentire gli italiani – tutti gli italiani: i fascisti e gli antifascisti – espressioni dello stato guidato da Mussolini. In questo senso per Gentile l'aggettivo *fascista* doveva diventare sinonimo dell'aggettivo *italiano*: parlare di fascismo significava parlare di Italia, delle sue risorse, dei suoi intellettuali migliori e di quelli che lavoravano per unificare il paese costruendo, giorno dopo giorno, il nuovo stato degli italiani.

Pochi giorni dopo l'intervento su «La Tribuna», Gentile ricevette questa lettera dal nuovo segretario del Pnf, Augusto Turati, che non condivideva l'idea del fascismo del filosofo e la sua gestione dell'Enciclopedia Italiana e pertanto il 19 maggio del 1926 gli scrisse:

Illustre Senatore,

l'accluso elenco contiene i nominativi dei collaboratori all'Enciclopedia Treccani che ci risultano abbiano firmato a suo tempo il Manifesto degli intellettuali antifascisti.

Benché io comprenda che per la compilazione di una Enciclopedia più che la fede politica influisce il valore intellettuale del collaboratore, pure sarebbe bene evitare che gli uomini nostri siano accomunati nello stesso lavoro con i loro avversari.

Le sarò grato se almeno vorrà informarmi se tra i collaboratori firmatari del Manifesto antifascista vi è qualche ravveduto e quali professano una fede politica avversa al Fascismo^[125].

E così alla metà del 1926 Gentile era uno degli uomini politici più contestati dell'intero regime fascista. Accanto agli intransigenti, Curzio Suckert, Ardengo Soffici, Mario Carli, Giuseppe Attilio Fanelli, Giuseppe Brunati ed Emilio Settimelli, che rappresentavano una corrente del fascismo degli anni venti, e accanto a Telesio Interlandi, che proveniva da «L'Impero» e dirigeva «Il Tevere», fra i critici del filosofo vi erano: il segretario del partito Roberto Farinacci, che aveva espresso le proprie riserve a proposito dei risultati raggiunti dalla Commissione dei Diciotto; di fatto, lo stesso Mussolini, che dopo i lavori della Commissione aveva affidato ad Alfredo Rocco la trasformazione dell'ordinamento giuridico; il ministro dell'Istruzione Pietro Fedele, che dal gennaio del 1925 aveva iniziato a modificare la riforma della scuola; e infine, come si è appena visto, nel maggio del 1926, il nuovo segretario del Pnf Augusto Turati.

Tuttavia, proprio quando era il bersaglio di critiche così diffuse, oltre ad avere l'appoggio di alcuni esponenti del Pnf, come Camillo

Pellizzi e Giorgio Masi, Gentile ebbe quello assai prezioso di Giuseppe Bottai, che dal 1922 fino alla fine del 1926 non gli fece mai mancare il proprio sostegno e quello della corrente che rappresentava.

3. In difesa di Gentile

Nei primi anni del fascismo Gentile aveva potuto contare sulla stima di Giuseppe Bottai che, all'indomani della marcia su Roma, era il più importante esponente della corrente revisionista e considerava il filosofo un maestro e un precursore del nuovo regime^[126].

Bottai credeva che il fascismo dovesse dare vita ad una rivoluzione permanente capace di affrontare le contraddizioni del liberalismo e di creare uno stato moderno, fascista e totalitario. All'inizio del 1923, quando aveva fondato «Critica fascista», egli riteneva che questo progetto fosse ancora lontano dall'essere compiuto e considerava la sconfitta della classe dirigente liberale e i successi dei fascisti come un primo passo verso l'affermazione di un nuovo ordine. Era convinto, infatti, che il fascismo non avesse esaurito il proprio compito con la conquista del governo, ma dovesse porsi alla guida del processo di trasformazione radicale delle culture, dei comportamenti e delle mentalità degli italiani e mostrare tutto il suo potenziale rivoluzionario. Con una concezione della politica intesa come capacità di imporre alla storia i cambiamenti più profondi, quindi come progetto per trasformare il mondo, Bottai esprimeva un'idea profondamente diversa da quella dei fascisti intransigenti per cui la politica era l'espressione della forza e il fascismo, grazie alla lotta quotidiana e concreta dei suoi sostenitori contro le istituzioni e i rappresentanti dello stato liberale, era riuscito ad imporre la propria volontà politica rivoluzionaria. Mentre per Bottai essere fascisti e rivoluzionari significava rispondere alle contraddizioni dei regimi politici precedenti, riuscendo a realizzare un progetto nuovo e alternativo, per gli intransigenti essere fascisti voleva dire vincere una battaglia politica ed imporre concretamente un nuovo ordine.

Per queste ragioni sin dal 1923, era divenuto la voce più autorevole di un fascismo che chiedeva di rivedere strategie e metodi politici perchè credeva che all'epoca dello squadrismo dovesse subentrare una stagione diversa, non più animata dalla violenza, ma capace di fondare un nuovo stato guidato da una nuova classe dirigente. In questo processo di costruzione del fascismo, Bottai riteneva che gli intellettuali dovessero avere un ruolo decisivo e, a differenza degli intransigenti che guardavano con diffidenza alle discussioni sull'ideologia del fascismo e rivendicavano il primato dell'azione politica, sperava che gli studiosi italiani collaborassero con la classe dirigente fascista per guidare il percorso politico della rivoluzione. Era sicuro, infatti, che riflettere sull'identità culturale del nuovo regime ed elaborare una definizione della sua ideologia significasse rafforzare l'identità politica del fascismo. Nell'ambito di questo progetto politico,

Bottai e i suoi collaboratori fornirono il loro sostegno a Gentile e ai gentiliani, sin dai primi anni del fascismo. Dal 1923 al 1926 sulle pagine di «Critica fascista», e dal 1925 anche su quelle di «Epoca», si batterono per difendere il filosofo dagli attacchi degli antigentiliani in tre momenti decisivi per il futuro del regime: a proposito della riforma della scuola, in occasione del dibattito sulla natura del fascismo ospitato dalla rivista di Bottai nel 1924, e, nel 1925, a proposito della Commissione dei Diciotto.

Fino a quando Gentile fu ministro dell'Istruzione, e cioè fino al giugno del 1924, «Critica fascista» definì la riforma scolastica come la migliore riforma della scuola mai approvata e la difese dalle critiche dei suoi detrattori. Ad esempio, nell'estate del 1923, Zodda ricordò che il fascismo al congresso di Napoli dell'ottobre del 1921 si era dichiarato contrario all'esame di stato e sottolineò che la riforma Gentile aveva soppresso molte classi nella scuola media e aveva introdotto nuovi esami al termine di ogni ciclo scolastico^[127]. Per questo egli riteneva che la politica gentiliana esprimesse la volontà di operare una selezione aristocratica della popolazione studentesca. Qualche mese dopo, sempre su «Critica fascista», Bodrero criticò la riforma perché, a suo avviso, invece di contribuire alla costruzione dell'identità nazionale fascista, mirava ad innalzare il livello culturale del paese^[128].

Alle accuse dei due antigentiliani risposero Bottai e Pellizzi mostrando la presenza e le ragioni di un fascismo diverso da quello degli intransigenti, un fascismo certamente disponibile ad accogliere Gentile e i suoi collaboratori fra le fila del partito e del governo. Nel luglio del 1923, Bottai distinse l'esame di stato introdotto dalla riforma Gentile da quello voluto dai popolari nei governi dell'Italia liberale e spiegò che i fascisti, al congresso di Napoli, si erano opposti all'esame di stato non perché contrari alla riforma, ma perché decisi a combattere la politica scolastica del partito popolare^[129].

Da parte sua Pellizzi intervenne spesso per difendere Gentile. Come si è visto, egli era stato l'artefice dei primi contatti fra Mussolini e i gentiliani, su «Gerarchia» aveva definito il filosofo un precursore del fascismo, si era adoperato per far entrare i suoi collaboratori nel gruppo di competenza nazionale della scuola, e li aveva difesi dagli attacchi di Dini, Del Vecchio e Bodrero. Nell'ottobre del 1923, su «Critica fascista», proseguendo la sua battaglia contro i fascisti intransigenti, scrisse:

A sentire certuni, si è accampata in Italia una piccola tribù vorace di germanici o germanizzati, che si chiamano “gli idealisti” (da intendersi nel senso filosofico, illustre e germanico della parola), e costoro con violenza o con frode hanno carpito un posto di

predominio nella nostra vita culturale, e hanno persino messo di mezzo quel povero e semplice on. Mussolini, col fargli assumere al dicastero dell'Istruzione uno dei loro, dei più grossi e pericolosi [...] e ci scodellano delle interminabili litanie anti-gentiliane. Una ad esempio [...] del prof. E. Bodrero, ordinario di storia della filosofia nella R.Università di Padova [...] [130].

Dopo aver ricordato che al congresso di Napoli era stato approvato l'ordine del giorno Tricarico, quando il partito fascista non aveva ancora delineato una politica scolastica definita, Pellizzi spiegò le ragioni della sua ostilità nei confronti degli intransigenti. Il segretario del fascio di Londra era convinto che gli estremisti non avessero capito lo spirito della rivoluzione fascista e che anzi il loro antigentilianesimo e il loro disprezzo verso gli intellettuali fossero pericolosi per il futuro del fascismo. A questo proposito affermò: «Che il fascismo sia *l'antiteoria* è una stupidità divenuta comune; ma è una stupidità. Dannosa: perché di fronte a certi massimi problemi bisogna definirsi con coraggio, e scartare coloro che non sono con noi» [131]. Come Bottai, anche Pellizzi riteneva che la definizione ideologica del fascismo fosse necessaria per dare maggiore forza alla politica fascista e per chiarire gli obiettivi da raggiungere. E proprio a Bottai, nel febbraio del 1924 in pieno scontro fra revisionisti e fascisti intransigenti, Pellizzi scrisse da Londra:

Ricevo “L’Impero” e mi trovo sempre più a disagio davanti a costoro. Cosa vogliono, cosa fanno, dove vanno?! “L’Italia imperiale!” Dicono. Ma hanno mai messo il naso fuori di casa, e sanno che cosa questo significhi? Uno di questi giorni, se ho tempo, voglio prepararti un articolo a gusto mio sopra questi *imperi* [132].

Nei primi anni del fascismo, su «Critica fascista», non vi furono solo Pellizzi e Bottai a difendere la politica scolastica di Gentile. Nel dicembre del 1924, Carlini fu l'autore di una lunga lettera aperta a Giuseppe Lombardo Radice che aveva ricordato l'origine non fascista della riforma e aveva scelto di allontanarsi dal fascismo. Carlini ammetteva che l'interesse dei gentiliani nei confronti del partito di Mussolini fosse nato solo alla vigilia della marcia su Roma e derivasse dalla possibilità di realizzare la riforma scolastica. Riconosceva, inoltre, il ruolo avuto da Pellizzi nella nomina di Gentile al ministero dell'Istruzione e l'esistenza di un ampio scontro all'interno del Pnf che aveva votato l'ordine del giorno Tricarico, poco prima della marcia su Roma. Tuttavia, sottolineava il merito del fascismo di aver accolto un progetto di riforma che era stato respinto dai governi dell'Italia liberale. Semmai, secondo Carlini, era stato un errore degli intellettuali idealisti pensare che il programma del Fen avrebbe trovato realizzazione in un Parlamento «socialisteggiante e

massone»^[133]. Codignola fu ancora più esplicito di Carlini e affermò che era «inesatto e ridicolo parlare di una inserzione puramente fortuita della riforma Gentile nel complesso dell'azione rivoluzionaria del Fascismo». Il governo di Mussolini, a suo avviso, non avrebbe potuto non fare propria la riforma del 1923 «se voleva tener fede a sé stesso». Poi ricordò che aveva incontrato Mussolini prima della marcia su Roma per trasformare il Fen in gruppo di competenza e definì Gentile un «fascista ante litteram»^[134].

Il sostegno nei confronti del filosofo fu ancora più evidente nel 1924 quando «Critica fascista» ospitò un dibattito in cui si confrontarono due diverse concezioni della politica e della cultura: una intransigente e dichiaratamente antigentiliana, rappresentata da Vincenzo Fani Ciotti, alias Volt, l'altra revisionista e gentiliana sostenuta da Pellizzi e dallo stesso Bottai. Lo spunto della discussione venne da Volt che nel gennaio del 1924 su «L'Impero» diede un contributo alla definizione del fascismo intransigente. Recensendo il volume *Battaglia fra due vittorie* di Ardengo Soffici, Volt scrisse che la sua conclusione era nell'affermazione: «l'uomo italiano è naturalmente monarchico, classico e cattolico» e aggiunse: «Solo in quanto è reazione a tutta la moderna civiltà europea, il Fascismo ha ragione di essere o di agire»^[135]. Nel marzo del 1924, sulle pagine di «Critica fascista», contro la concezione del fascismo di Pellizzi e di Bottai, Volt continuò la sua battaglia e indicò nella filosofia di Tommaso d'Aquino una delle fonti dell'ideologia fascista^[136]. Come molti intransigenti, Volt credeva che il fascismo dovesse tornare ai valori del cattolicesimo controriformista respingendo la civiltà moderna, protestante, europea e liberale. Ovviamente anche lui era un severo antigentiliano, considerava lo stato etico di Gentile uno stato di diritto e ne rintracciava l'origine nel contratto sociale di Rousseau, nella rivoluzione francese, e nell'idealismo classico tedesco, contro i quali scriveva:

Il principio del diritto divino è dunque una teoria filosofica e non un dogma religioso. Accettando questa teoria, il fascismo si porrà risolutamente contro tutti i sistemi fondati sul principio individualista; e solo così la dottrina fascista riuscirà a differenziarsi dalla dottrina liberale^[137].

Proprio nel 1924, tra l'altro, Volt pubblicò il *Programma della destra fascista* in cui evidenziò le tre idee principali della dottrina del fascismo – Nazione, Espansione e Gerarchia – e sostenne che il movimento fondato da Mussolini si collocava naturalmente a destra nell'ambito della storia del pensiero politico^[138]. Nel volume spiegò che la storia umana aveva dimostrato il fallimento della pretesa di negare l'autorità e la tradizione e di «porre sugli altari l'uomo al posto di Dio»^[139] e che il fascismo avrebbe risposto alla «grande eresia del

secolo XIX» e cioè, secondo Volt, alla «libertà di coscienza»^[140].

A difendere le ragioni dei revisionisti vi furono ancora una volta Pellizzi e Bottai. Il primo affermò che i fascisti intransigenti, «questi improvvisi cattolici», non ammettevano «di essere fascisti prima che cattolici» perché non confessavano di sentire l'importanza della politica assai più di quanto sentissero quella della religione. Per questo scrisse: «Se domani la Chiesa di Roma e lo Stato d'Italia fossero tra loro in aperto e acuto dissidio, come nel '70 io sono sicuro che voi camerati, Settimelli, Carli, Volt, Soffici, Suckert, e compagni, voi dico vi battereste per lo Stato e contro la Chiesa. E anch'io»^[141]. Agli intransigenti Pellizzi fece notare che parlare di antiriforma a proposito del fascismo significava sostenere che il movimento fondato da Mussolini nel XX secolo si era affermato per risolvere un problema sorto nel XVI. E in questo senso li accusò di non capire l'anima moderna e rivoluzionaria dello squadristo^[142]. Nella sua requisitoria contro gli intransigenti, Pellizzi criticò duramente tutti coloro che, in nome dell'ortodossia del partito, avevano negato la tessera a chi chiedeva di iscriversi al Pnf, come era accaduto allo storico Gioacchino Volpe; non risparmiò quei fascisti che, invece di accogliere con entusiasmo un personaggio illustre come Gentile, trattavano con disprezzo «un uomo che da tempo [aveva] sviluppato una concezione spirituale della vita nazionale»^[143] e, infine, ricordò agli antigentiliani che non era stato il filosofo idealista a «contagiare» gli intellettuali fascisti, ma al contrario erano stati i fascisti e Mussolini a chiedergli di collaborare con il partito.

Pellizzi riteneva che il fascismo fosse un movimento politico rivoluzionario e moderno che aveva inaugurato un nuovo modo di fare politica: lo spiegò nel 1924 in *Problemi e realtà del fascismo* in cui sostenne che la nuova politica era una «forma di pensiero religioso» espressione di miti, vale a dire di «fedi e passioni che toccano e sommuovono le anime vaste e varie dei popoli, come gl'influssi celesti muovono le maree»^[144]. Non si trattava di pensare al mito politico come ad una fede democratica. Al contrario, Pellizzi era convinto che la capacità di sentire la potenza del mito politico fosse prerogativa di pochi e che solo alcuni eletti avrebbero potuto percepire il potere degli elementi irrazionali della politica. Per questo elaborò un modello di società aristocratica, fondata sui migliori che combattevano per la realizzazione del mito politico nella storia. Per lui, il rivoluzionario fascista faceva parte di un'élite di combattenti che avrebbe guidato il processo di trasformazione radicale della società e avrebbe imposto un nuovo ordine morale e politico.

Anche Pellizzi, come Bottai, si pose il problema della collocazione del fascismo nella storia europea degli ultimi due secoli e lo risolse

facendo sua la distinzione di Gioberti fra forze metessiche e forze mimetiche che utilizzò per interpretare la storia delle dottrine politiche. A suo avviso, il liberalismo e la democrazia dovevano essere considerati come forze mimetiche, espressioni di tendenze conservatrici, volte a mantenere la realtà in un ordine stabilito. Viceversa, il fascismo come il risorgimento, e tutte le forze metessiche, era portatore di un progetto rivoluzionario che avrebbe cambiato la storia trasformando la società e la politica con la costruzione dello stato etico. A questo proposito, riferendosi chiaramente a Gentile, Pellizzi definì lo stato etico come uno stato che «non è, ma si fa», uno stato «dinamo» in continuo movimento e superamento di se stesso^[145].

Pellizzi aveva tratto da Gentile l'interpretazione del risorgimento, la definizione di stato etico e una concezione del fascismo come fenomeno politico moderno. Inoltre, pur non essendo un filosofo, ma avendo studiato filosofia con il suo amico Carlini, aveva tratto dall'idealismo una concezione della storia come sviluppo e contrasto di idee opposte che continuamente si confrontano. Per questo, nella prima metà degli anni venti condivideva con Gentile, e anche con Bottai, l'avversione per le forze conservatrici e reazionarie presenti nel fascismo. E in questo senso, fino alla fine del 1924, Pellizzi fu certamente uno degli uomini politici più vicini a Gentile e al fascismo che questi rappresentava.

Nella polemica fra Volt e Pellizzi intervenne lo stesso Bottai che dichiarò di condividere l'interpretazione dei rapporti fra fascismo e idealismo proposta da Pellizzi. Così gli scrisse nel maggio del 1924:

Mi è parso opportuno e necessario un mio intervento, anche ai fini della sempre maggiore chiarificazione intellettuale nel partito, sulla polemica iniziata da te sulla mia Rivista in riferimento ad un articolo di Volt su Fascismo e Cattolicesimo. Sembrando in sostanza le mie idee d'accordo con le tue, stimando io inserirsi il fascismo nella tradizione italiana e nella ultima filosofia idealistica, ti prego intervenire ancora nella discussione, tenendo presente la mia intervista con l'«Epoca» sul fondamento dottrinario del fascismo. Suckert che, come conosci, scarta tutta la filosofia dalla Mente, ha accenni polemici anche in riferimento al tuo pensiero, che è in sostanza il mio.

Dice che il nostro revisionismo è neo-liberalismo. E sta bene. Il nostro liberalismo non è la concezione liberale atomistica della politica, ma il liberalismo filosofico tedesco e della dialettica, contro il quale in altri tempi reagì pure Gioberti, accettandolo poi nella sua ultima attività filosofica^[146].

Per spiegare le sue ragioni il direttore di «Critica fascista» affrontò la questione del rapporto fra il fascismo e la cultura moderna sollevata

da Volt e da tutti gli intransigenti e, nella primavera del 1924, espose la sua interpretazione della rivoluzione francese e del rapporto fra la democrazia e il fascismo^[147]. Bottai considerava Georges Sorel e gli idealisti tedeschi i teorici più autorevoli della filosofia moderna, quelli che avevano criticato il razionalismo politico, la cultura positivista e i valori più deteriori dell'illuminismo, e che, al contrario dei reazionari, non avevano negato il valore della modernità. Ricordava, inoltre, che alla fine del XIX secolo gli intellettuali romantici avevano evidenziato i limiti dell'individualismo e del materialismo, senza mettere in discussione la valenza positiva della rivoluzione francese, che aveva cambiato definitivamente la storia perché aveva inaugurato l'era della partecipazione delle masse alla politica degli stati. In questo orizzonte teorico, Bottai credeva che il fascismo fosse l'espressione più importante dei fermenti rivoluzionari che avevano sconvolto il vecchio continente negli ultimi due secoli: un movimento politico che, a differenza delle utopie ugualitarie del XIX secolo, non negava il ruolo degli individui nella costruzione dello stato. Al contrario, della modernità nata con la rivoluzione francese, e della nascita di una nuova idea della politica come partecipazione delle masse, il fascismo riusciva a cogliere gli elementi positivi e a rifiutare gli aspetti deteriori. Un movimento politico moderno e rivoluzionario, ma anche, e soprattutto, italiano. Nel cercare la tradizione culturale che era alle origini del fascismo, Bottai sosteneva che il movimento fondato da Mussolini fosse espressione di una concezione della politica nata con Machiavelli e con Vico, promossa da Oriani all'inizio del secolo e formulata in modo sistematico da Croce e da Gentile.

Queste riflessioni di Bottai erano analoghe a quelle espresse da Gentile che, come si è già ricordato, individuava le radici del fascismo nell'attualismo, nel sindacalismo rivoluzionario, nel conflitto mondiale e in un nuovo senso di religiosità affermatosi nella politica del dopoguerra. E si comprende perché quando il filosofo lasciò il ministero dell'Istruzione, Bottai definì la sua filosofia e la sua pedagogia «come le migliori interpreti delle esigenze della civiltà moderna» e si augurò che Gentile avrebbe proseguito a collaborare col fascismo^[148]. Il sostegno rimase inalterato nei mesi successivi: dal febbraio al luglio del 1925, infatti, Bottai continuò a difendere la riforma scolastica e si schierò apertamente con Gentile nel dibattito scaturito dall'attività della Commissione dei Diciotto^[149]. In quel periodo Gentile scrisse quasi tutti i giorni a Bottai chiedendogli di ospitare i suoi articoli, o quelli dei suoi collaboratori a sostegno dell'attività svolta nella Commissione, e Bottai si mostrò disponibile anche perché condivideva la linea politica espressa dal presidente e da Gino Arias. Fu nel corso del 1926 che il loro rapporto cambiò decisamente perché così vollero entrambi.

Fra il giugno del 1924, quando venne rapito Giacomo Matteotti, e l'estate dell'anno successivo, quando terminarono i lavori della Commissione dei Diciotto, Gentile era stato accusato di moderatismo dai fascisti intransigenti. Si trattava di un'accusa che il filosofo e i suoi collaboratori più importanti rifiutavano radicalmente, come dimostra ciò che scrisse un fervente gentiliano come Ugo Spirito, giovane segretario di redazione del «Giornale critico della filosofia italiana», fondato da Gentile nel 1919. Su «Critica fascista», nel giugno del 1924, Spirito affermò che l'opposizione parlamentare non aveva il diritto di protestare e a questo proposito sostenne:

Se unica realtà è lo Stato, o gli individui come Stato o nello Stato, e se unica libertà è quindi quella dello Stato, deve risultar chiaro che il diritto all'opposizione e in genere alla discussione non può essere il diritto dell'opposizione, ma solo il diritto dello Stato»[150].

Non fu meno chiaro Codignola spiegando che il delitto Matteotti costituiva un'esperienza tragica «ma salutare» e invitando tutti gli italiani ad unirsi «concordi e silenziosi» al fascismo[151]. Un anno dopo Spirito ribadì l'orientamento politico dei gentiliani sulla rivista «Vita Nova», che era stata fondata nel gennaio del 1925 da Leandro Arpinati, federale di Bologna e membro del direttorio del partito, ed era diretta dal filosofo gentiliano Giuseppe Saitta. Su quelle pagine, nel luglio del 1925, in piena polemica sulla Commissione dei Diciotto, Spirito sottolineò che lo scopo principale della Commissione nasceva dalla necessità di ricostruire lo stato «contro il carattere particolaristico e quindi antinazionale di partiti e sindacati» in un'ottica rivoluzionaria e antiliberalista[152]. E su «L'educazione politica», la rivista dell'istituto nazionale fascista di cultura, approfondì il tema del carattere rivoluzionario del fascismo e del suo rapporto con le forze politiche prefasciste spiegando che «gli accordi con i fiancheggiatori e il miraggio della normalizzazione stavano rodendo [...] le radici del fascismo» e rischiavano di allontanarlo dai propri obiettivi rivoluzionari. Infine, contro qualsiasi ipotesi moderata Spirito affermò che la prima vera prova della coscienza rivoluzionaria si era avuta quando il fascismo aveva compreso che poteva e doveva «fare a meno di tutti i fiancheggiatori e di tutti gli ex presidenti del consiglio»[153].

Come è stato sottolineato da Giuseppe Parlato, oltre ad uscire su «L'educazione politica», l'articolo di Spirito venne pubblicato anche su quattro giornali di partito a testimonianza della volontà di Gentile di evidenziare la vicinanza dei gentiliani alle posizioni degli intransigenti e di prendere le distanze da Bottai e dai revisionisti[154]. E, in effetti, anche i molteplici interventi pubblicati in quei mesi su «L'educazione politica» mostrano questo orientamento del filosofo e dei suoi

collaboratori dopo il fallimento della Commissione dei Diciotto. Sul primo numero del 1926, con l'articolo *Revisione*, Gentile criticò i revisionisti che, a suo avviso, erano «animati dalle migliori intenzioni, ma incauti nella critica che rischia di inaridire la fede necessaria all'azione e correvi all'esercizio intellettualistico di chi è tentato ad uscire dalle file per vedere come è la marcia in massa»^[155]. Tra l'altro, come ricorda Parlato, il filosofo aveva scelto di dare al proprio contributo lo stesso titolo dell'articolo pubblicato da Farinacci su «Il Regime fascista» nel gennaio di quel anno.

Questa volontà di allontanarsi dai revisionisti e di differenziarsi dai fiancheggiatori di origine liberale, rispondeva in parte ad esigenze di strategia politica, perché già all'inizio del 1925 Gentile aveva sperato che Farinacci difendesse la riforma scolastica dagli attacchi di Fedele^[156]. Ma, d'altra parte, alla base della scelta del filosofo vi era l'intenzione di mostrare che i gentiliani non costituivano un gruppo di moderati, cercavano di costruire buoni rapporti con il partito e consideravano il fascismo come un movimento rivoluzionario al quale non avevano aderito per restaurare lo stato forte dei liberali o dei nazionalisti. A conferma di questo orientamento nel 1926 su «L'educazione politica» vennero discussi due temi particolarmente significativi: il rapporto fra stato e nazione, affrontato da Pellizzi e dal gentiliano Carmelo Licitra, e il carattere rivoluzionario del fascismo su cui intervennero tutti i collaboratori della rivista.

Pellizzi e Licitra spiegavano che il fascismo celebrava il mito dello stato e non quello della nazione^[157]. A questo proposito sottolinearono le differenze fra il fascismo e il nazionalismo: mentre i nazionalisti, con una concezione politica naturalistica e materialistica, credevano che fosse la nazione a creare lo stato, Licitra e Pellizzi ricordavano che con il fascismo «la patria si fa Stato» e «attinge nello Stato la propria forma ideale». A loro avviso, il nazionalismo aveva subordinato lo stato alla nazione e aveva introdotto un orientamento politico parlamentare per il quale lo stato e le sue funzioni avrebbero interpretato e garantito «i naturali diritti e le naturali esigenze insiti di fatto nella realtà nazionale». Convinti che l'idea di nazione fosse un'idea democratica, i due autori negavano che il fascismo fosse mai stato un movimento politico nazionalistico. Per questo Pellizzi scriveva che «non esiste un concetto di nazione italiana» e che «lo Stato fascista non solo sovrasta la nazione, ma la riassorbe ed elimina». In realtà, nel 1926 non era più, come nel 1922, un convinto sostenitore dell'identità di fascismo e idealismo. Nella primavera del 1925 si era allontanato dal revisionismo di Bottai e aveva inaugurato una nuova riflessione che tentava di conciliare idealismo e pensiero cristiano. Continuava a ritenere che il contributo di Gentile fosse fondamentale per il fascismo, ma rivedendo le sue posizioni degli anni

precedenti, sosteneva che non fosse possibile sovrapporre fascismo e idealismo, cioè una filosofia e un'attività politica. A Bottai nel marzo del 1925 aveva scritto da Londra:

e questa mania poi, ora, di appiccicare al fascismo una filosofia, come un'etichetta sopra una medicina, è grossolana e degna di "parvenus" del pensiero, che troppi dei nostri sono! L'attualismo, sì (io l'ho detto fin dal 1922) è parallelo al fascismo, sorge da analoghe cause e fonti. Ma non si riattaccano i due in circolo perfetto, come taluno crede. Nessuna filosofia si può riattaccare in tal modo a un moto politico!^[158].

Ciò nonostante, nella sua riflessione sui rapporti fra fascismo e nazionalismo, Pellizzi tornava a recepire un concetto di matrice gentiliana rifiutando l'idea dello stato e della politica come dati materiali, come fatti che preesistono all'azione degli individui. Lo stato, come ogni realtà politica, derivava da un'azione continua, dalla volontà dei singoli di sentirsi una comunità spirituale e di contribuire ad imporre un nuovo ordine.

A ribadire il carattere rivoluzionario del fascismo furono tutti i collaboratori di «L'educazione politica». Spirito lo ripeté in più occasioni utilizzando il termine fascismo come sinonimo di «anti-illuminismo», «cioè vera rivoluzione»^[159]. Non meno chiaramente, Leonardo Grassi spiegò che la rivoluzione fascista stava compiendo «un'opera immane di ricostruzione o di superamento del vecchio Stato nel nuovo Stato organico o etico»^[160] e su questa linea si espressero anche Arnaldo Volpicelli e Carmelo Licitra che intervennero spesso per spiegare le ragioni del fascismo gentiliano. Si trattava di un orientamento condiviso anche da un fascista come Giorgio Masi, che scriveva assiduamente su «L'educazione politica» e certo non era un allievo di Gentile. Come si è ricordato, nel settembre del 1924 Masi era segretario federale di Trieste, membro della direzione del Pnf e, a nome del partito, aveva invitato Gentile a presiedere la Commissione dei Quindici. Nei mesi in cui il filosofo era rimasto alla Commissione, Masi era stato il suo tramite con Mussolini e soprattutto con Farinacci, che nel giugno del 1925 l'aveva voluto nel nuovo direttorio nominandolo capo ufficio propaganda del Pnf. Era, quindi, un uomo del partito ma anche un sincero ammiratore di Gentile con cui collaborò dall'agosto del 1925, quando entrò nel consiglio d'amministrazione dell'istituto nazionale fascista di cultura, come vicepresidente^[161].

Nell'ottobre del 1925 su «L'educazione politica» Masi esprime la propria concezione del fascismo e sostenne che il Pnf doveva essere considerato come un

organo rivoluzionario fino a che l'idea nazionale dello Stato non si

realizzi compiutamente negli istituti e nelle leggi. Ma proprio perché il processo rivoluzionario è ormai vittorioso, il Partito ha l'obbligo di prevedere e predisporre la sua azione futura la quale sarà essenzialmente azione educatrice e animatrice della coscienza nazionale. La vittoria completa e ordinata della volontà fascista, che si viene disciplinando come Stato, toglierà infatti al nostro Partito la funzione e la responsabilità rivoluzionaria solo per aumentarne e intensificarne l'attività spirituale e culturale [...]. La nostra rivoluzione prima che politica e giuridica è rivoluzione morale. [...] Il Partito non è il governo [...]. Se il governo è il realizzatore, il Partito è l'educatore^[162].

Le parole di Masi ricordano quelle espresse da Gentile nella risposta a Interlandi dopo l'articolo del direttore del «Tevere» sui collaboratori dell'Enciclopedia Italiana. Anche Masi, come Gentile, riteneva che la funzione principale del partito fascista risiedesse nella capacità di costruire un nuovo stato e di educare non solo i militanti fascisti, ma tutti gli italiani ad avere una nuova coscienza nazionale. Per questo era convinto che il partito avrebbe esaurito il suo compito nel momento in cui lo stato fascista avesse raggiunto i suoi obiettivi.

Quando terminarono i lavori della Commissione dei Diciotto e Gentile si trovò fuori dal governo e fuori dal partito, anche se manteneva il seggio nel Gran Consiglio perché era il presidente dell'istituto nazionale fascista di cultura, Masi gli comunicò il suo dispiacere e nel settembre del 1925 gli scrisse: «io insisto sempre, insisterò sempre perché si ripari al danno e alla vergogna del Suo allontanamento dal Consiglio dei Ministri». La vicinanza di Masi a Gentile e il sostegno che gli offrì in quei mesi non furono l'espressione della battaglia di un fiancheggiatore, pronto a difendere il filosofo idealista dalle polemiche degli intransigenti. Su «L'educazione politica» Masi illustrò la natura del partito fascista in una prospettiva che certo non aveva i tratti della moderazione e del compromesso con le forze conservatrici. Ad esempio, all'inizio del 1926 egli spiegò con orgoglio che la violenza costituiva una delle caratteristiche principali del fascismo ed espose le sue severe critiche contro la cultura liberale. Il fascismo, a suo avviso, era e doveva essere un'espressione di violenza, che «da noi, scriveva, [è] confessata e minacciata, anzi è affermata come soluzione morale inevitabile. Qui c'è il cuore della morale barbarica e questo è il punto centrale del problema che dobbiamo chiarire»^[163]. Questa esaltazione derivava dalla convinzione che il fascismo, come tutte le rivoluzioni, fosse una rivoluzione morale e un atto di violenza per l'instaurazione di un ordine nuovo. Quella fascista risiedeva «nell'affermazione e nella vittoria di un temperamento di un'anima», l'anima che l'esponente del Pnf definiva «luminosa» «appassionata, mazziniana, guerriera»^[164].

Nell'autunno del 1926, quando il fascismo si incamminava per una strada che Masi non condivideva perché, a suo avviso, invece di sollevare gli animi in una nuova educazione delle coscienze, si riduceva a mussolinismo, venne emarginato dal partito tanto che nell'ottobre di quel anno dovette lasciare ad Alfredo Rocco la vicepresidenza del consiglio d'amministrazione dell'istituto nazionale fascista di cultura. A Gentile confessò la sua delusione e gli scrisse:

Caro Maestro, sono tanto angosciato che penso a voi come a un padre. [...] Il partito è già una folla, il fascismo è logorato e soffocato dal mussolinismo. Intanto da Roma si fa appello alla nostra coscienza di uomini italiani e fascisti per instaurare la "disciplina" poi in nome della disciplina si annulla o si vuole annullare quella coscienza. Il nuovo cittadino ideale è colui che loda quello che farà Mussolini; l'idea dello Stato è l'aspettazione messianica di quello che farà Mussolini. Ogni attività personale, e autonoma, è sospettata, se anche ortodossa. Non per questo io sono stanco di combattere; ho aiutato incitato educato gli amici della Venezia Giulia. Qui il fascismo è buono. Se non me lo impediranno, farò di tutti gli amici forti una bella lezione, agli ordini (***) l'Istituto. Bisogna che nel caos ci sia questo punto fermo. Io spero che voi salverete i migliori. Ho deciso di non venire a Roma – se voi non ordinate diversamente – prima che non sia nominato ufficialmente, per quanto dubiti molto che la mia nomina sarà fatta^[165].

L'allontanamento di Masi dal Pnf, dovuto alla volontà del nuovo segretario del partito Augusto Turati di emarginare gli uomini più vicini a Farinacci, non modificò i progetti di Gentile e dei suoi collaboratori che proseguirono nel tentativo di costruire buone relazioni con il partito, attenti a non essere identificati con i moderati o con i revisionisti e pronti a porsi a difesa dei principi della rivoluzione fascista.

Come si accennava, il cambiamento dei rapporti fra Bottai e Gentile non dipese solo dalla volontà del filosofo ma anche da quella del direttore di «Critica fascista». Nel luglio del 1927, sulla rivista di Bottai, Carmelo Sgroi attaccò i tanti critici di Gentile che accusavano il filosofo di aver importato in Italia la filosofia tedesca. Secondo Sgroi, l'equazione idealismo-antifascismo, sostenuta dagli intransigenti, era profondamente scorretta e per questo scriveva:

Bisognerebbe ricordare le origini del fascismo come rivolta dei valori spirituali sulla bruta materialità degli interessi particolari e transeunti, come bisogno di organizzare la società nazionale secondo un principio di gerarchia, come rispetto della tradizione storica di cui la vita presente deve essere la più alta continuazione [...] Quello spirito creatore, ignorato o negato, è la più grande conquista della

coscienza contemporanea ed è quello stesso spirito creatore del fascismo che riduce la vita politica a volontarismo e dinamismo spirituale, a creatività. Ebbene, codesta visione è schiettamente idealistica, ma non di quel facile e vago idealismo di cui si ammantano ogni materialismo, bensì di un idealismo che risolve in sé tutta la realtà senza residui inconoscibili e misteriosi^[166].

Queste riflessioni di Sgroi non erano molto diverse da quelle espresse dallo stesso Bottai fino a pochi mesi prima. Tuttavia, alla fine dell'articolo la direzione della rivista aggiunse una nota in cui, pur dichiarandosi d'accordo con l'autore sull'importanza del ruolo degli intellettuali idealisti nella rivoluzione fascista, affermò chiaramente che la concezione rivoluzionaria fascista non poteva essere limitata al pensiero di Gentile. Non si trattava di disconoscere i meriti del filosofo o di schierarsi con gli antigentiliani, ma dell'esigenza di non far «prevalere nessun orientamento filosofico perché, scrisse Bottai, è chiaro che, in questo caso, la dialettica della rivoluzione si cristallerebbe». Da allora, come si vedrà ampiamente nei prossimi capitoli, «Critica fascista» divenne una delle più autorevoli pubblicazioni del regime, pronte a denunciare i ritardi della cosiddetta fascistizzazione della scuola.

4. I relativisti

Negli anni in cui Bottai si schierava a favore di Gentile e lo difendeva dagli attacchi dei fascisti intransigenti e gli estremisti criticavano il filosofo accusandolo di non essere fascista, lo scontro fra Gentile e i suoi oppositori si espresse anche su un altro terreno, non esattamente politico. Proprio allora, infatti, due filosofi come Giuseppe Rensi e Adriano Tilgher diedero un contributo decisivo all'antigentilanesimo: il primo aderì al movimento fondato da Mussolini nel 1919 e fino al 1923, quando scelse la strada dell'antifascismo, fu considerato dai fascisti come uno dei maggiori intellettuali italiani; il secondo, invece, ebbe un percorso politico più complicato. All'inizio degli anni venti, quando era un intellettuale antifascista, Tilgher fu fra coloro che denunciarono la natura del fascismo e il contributo che gli avrebbe offerto Gentile. Nel 1927, pur restando un severo antigentiliano, si avvicinò al regime e alla fine degli anni trenta tornò a prenderne le distanze.

Giuseppe Rensi nacque a Villafranca di Verona nel 1871^[167]. Studiò filosofia nell'università di Padova, fu allievo di Roberto Ardigò e nel 1893 si laureò in giurisprudenza a Roma. Dopo le giornate di Milano del 1898, Rensi, che aveva aderito al partito socialista, fuggì in Svizzera dove rimase fino al 1908. Tornato a Verona, iniziò la professione di avvocato che, tuttavia, non svolse a lungo perché qualche anno dopo ottenne la libera docenza in filosofia morale, presso l'ateneo di Bologna, e nel 1915 si trasferì a Firenze per insegnare psicologia e filosofia morale nell'Istituto Superiore. Nel 1917, dopo aver lasciato il partito socialista ed essersi schierato a favore della causa interventista, si trasferì a Messina dove insegnò filosofia morale.

Rensi non fu mai un filosofo rigoroso e anzi sin dagli esordi della sua attività di studioso rivendicò la natura asistemática del proprio pensiero. A questo proposito nel 1906 scrisse: «tutte le soluzioni noi comprendiamo ed amiamo perché di tutte scorge le ragioni la nostra anima multipla»^[168]. Due anni dopo fu ancora più chiaro e scrisse:

Questo contraddirsi, questo volteggiare contemporaneamente dall'una all'altra soluzione, [...] calunniato come diletterantismo, è l'unica possibile onestà filosofica [...]. Invece, l'assenza di contraddizioni, l'adesione definitiva e costante a un sistema, (ciò che viene considerato come prova di serietà filosofica) è mancanza di sincerità^[169].

L'impossibilità di approdare a opzioni teoriche definitive non impedì a Rensi di diventare uno dei più severi antigentiliani: dal 1919 al 1925, infatti, egli fu fra i più autorevoli critici della filosofia di

Gentile e del suo progetto politico.

Nel 1919, quando era un collaboratore assiduo de «Il popolo d'Italia» e da un anno insegnava filosofia morale nell'università di Genova^[170], pubblicò *Lineamenti di filosofia scettica* che segnò l'esordio di una nuova fase della sua biografia intellettuale. Da allora, infatti, Rensi abbandonò «l'idealismo teista» a cui era approdato, e divenne uno dei teorici dello scetticismo moderno. Nell'autobiografia spiegò come la Grande Guerra avesse segnato profondamente la sua riflessione filosofica e come fosse giunto alla filosofia scettica.

[...] ciò che produsse in me questa “illuminazione” fu soprattutto la guerra. La luce sotto cui io vidi la guerra fu la seguente. Tutti noi popoli combattenti l'un contro l'altro avevamo *ragione*. A ciascuno la *ragione*, proprio la *ragione*, forniva inesauribili *ragioni*, a sostegno dei principi da cui partivamo, principi opposti e contrastanti, ma ognuno provveduto di uguale sovrana e incontrollabile legittimità. [...] A ciascuno di noi, popoli in guerra, la *ragione* avrebbe continuato *per tutta l'eternità* a fornir *ragioni* valide per la nostra tesi. Cioè le ragioni sono in incolmabile contrasto, e la persuasione [...] non è possibile; cioè ancora la ragione totale è in sé scissa, né può trovare in sé il criterio e la decisione per superare la propria scissione. [...] di tale fatto la guerra è l'effetto e la prova^[171].

La tesi principale dei *Lineamenti di filosofia scettica* è ben riassunta da queste parole del suo autore, che dal 1919 sostenne l'impossibilità di articolare la riflessione filosofica presupponendo l'esistenza di una ragione universale. In un mondo di ragioni tutte diverse e tutte legittimate a sostenere la propria verità, Rensi negava l'esistenza del dialogo fra gli esseri umani e, di conseguenza, la possibilità di dar vita ad una prassi discorsiva della politica. A sostegno delle proprie argomentazioni scettiche, richiamava il pensiero di Hume e quello di Hobbes: il primo aveva sottolineato «che le dispute si moltiplicano come se ogni cosa fosse incerta, e queste dispute sono condotte col più grande calore come se ogni cosa fosse certa», mentre il secondo era giunto alla conclusione che «l'unica via d'uscita è il dispotismo»^[172].

Nel volume Rensi accusò Gentile di aver formulato una filosofia dogmatica e, al contempo, relativistica. Sostenne, infatti, che la riforma della dialettica hegeliana proposta da Gentile si basava «su un dogma» e cioè sull'idea, a suo avviso non dimostrata e non dimostrabile logicamente, dello spirito come atto puro. Tra l'altro, secondo Rensi, con l'idea che la realtà è spirito e non esiste altro al di fuori del pensiero che pensa, il filosofo siciliano aveva compiuto un passo indietro rispetto alla filosofia di Hegel ed era tornato all'idealismo di Fichte, cioè ad una metafisica del soggetto che rinunciava a spiegare la struttura logica della realtà. Dietro al

dogmatismo della proposta filosofica di Gentile, Rensi rintracciava il più pericoloso relativismo. Un relativismo nascosto dalla retorica delle parole e dal vuoto dei concetti per cui Gentile credeva di combattere la «caducità e la vacuità» dell'esistenza, presentando «il travolgimento continuo d'ogni reale e d'ogni vero» come l'opera «d'un più reale e più vero, [...] che sarà presto alla sua volta travolto», ma non spiegava le ragioni di questo continuo fluire del mondo in un perenne superarsi senza sosta^[173].

In realtà, come Rensi spiegò in *Filosofia dell'autorità*, l'obiettivo polemico della sua riflessione di quegli anni era il «fondamento filosofico del razionalismo politico» introdotto nella filosofia moderna da Kant e da Rousseau e sviluppato dagli idealisti^[174]. Rensi ricordava che Kant aveva mutuato l'idea di una ragione pratica, che non può non volere il bene comune, dal concetto di volontà generale di Rousseau. Ma Rousseau, secondo il filosofo veronese, aveva svuotato questo concetto di bene comune da ogni determinazione contenutistica, come del resto aveva fatto Kant con l'idea del dovere^[175]. Sostenitori di un'etica meramente formale, entrambi avevano giustificato l'esistenza del potere politico affermando l'autonomia dell'individuo, cioè ritenendo che l'individuo vede nella volontà generale la possibilità di realizzare il bene collettivo e quindi, da soggetto libero e razionale qual è, si sottomette alla legge.

Ignorando la scelta di Kant di separare il diritto dalla morale – il fatto che la pertinenza della morale è relativa ai comandi della volontà e quindi ai comportamenti interni, mentre il diritto attiene alle azioni esterne e riguarda la conformità dei comportamenti ai precetti della ragione – Rensi non distingueva il comando morale, prodotto dalla volontà, da quello giuridico rispettoso dell'obbligazione. Così come non gli sembrava importante la differenza fra il contratto sociale di Rousseau, che determina la nascita della volontà generale, e il contratto originario descritto da Kant che, invece, è il prodotto della volontà, che in quanto volontà è universale. E nemmeno gli sembrò decisivo, per distinguere i modelli politici dei due filosofi, il fatto che per Rousseau lo stato nasca come rinuncia alla libertà naturale e come creazione di un nuovo ordine morale e sociale, mentre per Kant è l'idea del diritto in atto, un'idea della ragione pratica, la traduzione di un'esigenza razionale che è implicita nella norma universale, o, in altre parole, la realizzazione giuridica di un ordine già esistente. Per Rensi, l'analogia fra Kant e Rousseau si basava sul comune pensare che l'obbedienza verso la legge è il frutto di una scelta autonoma e non deriva da un atto di dominio. La stessa critica, a suo avviso, doveva essere rivolta all'idealismo moderno e soprattutto a Gentile che fra i sostenitori del razionalismo politico aveva un ruolo di primo piano e, secondo Rensi, sosteneva che «la

legge [...] è la stessa volontà dell'individuo, e dev'essere la legge che egli stesso si dà»[176].

A questa tradizione filosofico-politica, Rensi oppose l'irriducibilità del conflitto fra gli esseri umani: era convinto, infatti, dell'impossibilità che «la persuasione operi quell'unità degli spiriti che costituisce il presupposto imprescindibile del dogmatismo razionalista»[177]. Se esistono diverse ragioni e diverse giustizie, scrisse, «non rimane che il ricorso ad un fatto che stia fuori dal campo della ragione, cioè ad un fatto di forza. Ecco la genesi profonda della guerra e la cagione della sua eternità»[178]. Rinunciando a spiegare le ragioni di questo mondo conflittuale che descriveva, Rensi immaginava la risoluzione dello scontro nel ricorso a misure extrarazionali, e non certo nel confronto fra interessi diversi. Anche lui, come avrebbe sostenuto Carl Schmitt, riteneva che l'esistenza dello stato potesse fondarsi solo sull'irrazionalità, assumendo elementi chiaramente irrazionali, come quello dell'imporsi di alcune volontà sopra altre volontà, insomma come la vittoria della mera autorità[179]. Non gli sembrò esistere altro modo di legittimare il potere e anzi fu convinto che la sua filosofia interpretasse al meglio la modernità. Così scrisse nelle pagine conclusive di *Filosofia dell'Autorità*, presentando le proprie riflessioni come il presupposto teorico dell'ideologia fascista.

Ma nel momento presente, in cui così nel campo politico ed economico, come in quello spirituale, il bisogno più profondo e la sete più viva è bisogno e sete d'autorità, quale essa sia, non sembrerà incongruo e inopportuno il presentare una filosofia dell'autorità [...] e mettere in luce le vecchie solide basi irrazionalistiche della forza, della guerra, della rivoluzione, dell'imposizione, del mero imperio[180].

Rensi aderì al fascismo nel 1919 perché credeva di essere un precursore del nuovo movimento politico. Come tutti i movimenti rivoluzionari, anche quello guidato da Mussolini aveva mostrato le proprie ragioni battendo gli avversari con la violenza e con la forza, aveva rifiutato radicalmente le ideologie democratiche e liberali del XIX secolo, e non aveva cercato di legittimare il proprio operato attraverso una teoria politica. In questa sua convinzione Rensi fu sostenuto dal consenso di intellettuali e uomini politici fascisti e soprattutto da Mussolini, che conosceva dall'esilio svizzero e gli aveva chiesto di collaborare al «popolo d'Italia»[181]. Dal gennaio del 1922, inoltre, scriveva anche su «Gerarchia» perché vi era stato invitato da Margherita Sarfatti che lo considerava un maestro e, a nome di Mussolini, l'aveva invitato a collaborare con la nuova rivista[182]. Proprio su «Gerarchia», Rensi spiegò che il fascismo rappresentava il trionfo dell'autorità sul razionalismo politico della democrazia e del liberalismo e iniziò a combattere la propria battaglia contro gli

avversari, convinto che la sua filosofia rappresentasse il contributo più importante alla cultura e alla politica del nuovo partito. A questo proposito, nel febbraio del 1922, Rensi sostenne che l'idealismo non avrebbe potuto costituire la filosofia del fascismo e criticò quei fascisti che orecchiavano «le frasi di moda, nelle proposizioni “lo spirito è tutto”, il “positivismo è oltrepassato”. Frasi di una moda banale e che oramai ha il carattere d'una moda diventata provinciale»^[183]. Poi concluse che «l'idealismo è antitaliano e antifascista» «perché è in essenza, quand'anche non lo voglia, sovversivo e demagogico» e che «ogni comunista, socialista e anarchico è [un] idealista assoluto»^[184].

Nei mesi successivi, quando ormai Gentile era stato nominato ministro, e i gentiliani raccoglievano consensi all'interno dello stesso partito fascista perché avevano il sostegno di autorevoli esponenti politici come Bottai, Rensi sperò che l'incontro fra i fascisti e i gentiliani fosse il frutto di un errore destinato ad essere superato e accusò entrambe le parti: gli idealisti di giocare su un equivoco e i fascisti di lasciarsi «sedurre da mere parole che odono ripetere da quelli: “volontà”, “volontà che trasforma il mondo”»^[185]. La sua posizione non era diversa da quella degli intransigenti che, infatti, riconoscevano in Rensi un autorevole intellettuale del fascismo. Ad esempio, nell'aprile del 1923, Volt su «L'Impero» scrisse che lo stato fascista aveva realizzato «in pieno quella filosofia dell'autorità che dà il nome all'opera del Rensi» e che il filosofo non avrebbe dovuto farsi «togliere il sonno» perché un seguace di Hegel [era stato] assunto alla Minerva»^[186]. In realtà, di lì a poco, Rensi si allontanò dal fascismo, anche da quello più intransigente di Volt, perché comprese che l'incontro fra i gentiliani e i fascisti non era il frutto di un equivoco. E così, dalla seconda metà del 1923, smise di scrivere su «Gerarchia» e sul «Popolo d'Italia»^[187].

Dalle lettere che gli scrisse Margherita Sarfatti nel corso del 1923 sembra che Rensi temesse di essere oggetto di attacchi, forse da parte del fascismo genovese. La vicedirettrice di «Gerarchia» gli promise che avrebbe parlato con Mussolini del suo caso e rassicurò Rensi che il capo del governo nutriva per lui sincera stima e amicizia e non avrebbe tollerato «ingiustizie e vendette»^[188]. In una lettera dello stesso anno comunicò a Rensi:

Egregio Professore,

sta bene. Mi occupo subito di ciò che Ella mi chiede, avvisando chi di ragione della ostilità e della vendetta che Ella teme – spero a torto comunque – Presidente avvisato e provvedimento salvato – io credo e spero. Per il resto, torno a dirle con tutta franchezza che Ella ha torto – scusi, sa – ma torto marcio di abbandonare *le posizioni* strategiche di sicurezza nel Fascismo cioè l'assidua collaborazione al Popolo e a

Gerarchia [...] [189].

Non sappiamo cosa Rensi avesse chiesto alla vicedirettrice di «Gerarchia». Sicuramente egli motivò la decisione di interrompere la collaborazione con i periodici su cui scriveva spiegandole di essere vittima di attacchi da parte di fascisti, tanto che, come emerge dalla lettera citata, Margherita Sarfatti gli comunicò che ne avrebbe parlato con Mussolini e gli consigliò di non lasciare la posizione «strategica di sicurezza» dovuta proprio «alla collaborazione al Popolo d'Italia e a Gerarchia». In ogni caso, quali che fossero i suoi rapporti con il fascismo genovese o con altri esponenti del partito, Rensi scelse una strada diversa alla fine del 1923 quando capì che i rapporti fra Gentile e il fascismo non erano affatto il frutto di un equivoco e che, al contrario, erano destinati a durare nel tempo.

Da allora continuò ad essere antigentiliano pur non essendo più fascista e proseguendo pressoché isolato la sua battaglia contro il filosofo. Nel febbraio del 1924, Giovanni Ansaldo lo accusò di aver di aver scelto l'antifascismo dopo essere stato un autorevole intellettuale fascista[190]; pochi mesi dopo, Volt, che aveva elogiato Rensi su «L'Impero», lo attaccò duramente e definì il suo scetticismo

una non soluzione [...] poiché il problema è appunto quello di determinare quale fra le contrastanti regole debba imporsi coattivamente e venendo a mancare ogni criterio obiettivo di scelta fra le varie opinioni, lo scettico deve per forza ridursi al criterio soggettivo. [...] Chi ammette con Protagora che tutto è vero, può essere indifferentemente rivoluzionario e conservatore. È la filosofia dell'asino di Buridano! In pratica lo scetticismo è posizione insostenibile per l'uomo di Stato. Col fascismo non ha trionfato in Italia la scepsti, ma la Fede[191].

Criticato dai fascisti perché scettico e ormai deciso ad allontanarsi dal governo e dal partito, e dagli antifascisti che gli rimproveravano una tardiva comprensione della violenza e del potere delle camicie nere, nel 1925 Rensi pubblicò *Realismo* in cui raccolse contributi già editi e scrisse che decidere fra l'idealismo e il realismo era ormai il criterio più sicuro per stabilire quale specie di uomo uno fosse e cioè se uno avesse «l'anima di servo o l'anima di uomo libero»[192]. Esprimendo un pensiero condiviso da molti liberali, attaccò i gentiliani e si chiese come potessero conciliare la loro filosofia della libertà con una politica espressamente antidemocratica e autoritaria che faceva uso della forza e della violenza.

Come mai [...] si vede questo spettacolo singolare che la filosofia dello spirito assoluta libertà faccia alleanza con un partito che si professa antidemocratico e autoritario? Come mai, per usare un'immagine plastica, si vede il manganello e lo spirito-libertà aver

fatto comunella insieme? [...] Qui appunto viene alla luce un lato di quell'equivoco filosofico che per opera dell'idealismo inquinò la mentalità italiana e che è opportuno cercare di mettere in evidenza. Il manganello, le purghe, le tirate fisiche d'orecchi [...] sono forse libertà, esprimono forse il libero volere di chi vi soggiace?[193].

Questa riflessione antigentiliana e antifascista di Rensi stupisce se si pensa che per i fascisti la violenza non era assurda a metodo della lotta politica nel 1925: il fascismo del 1919, quello di cui Rensi si definiva un precursore, era stato una milizia armata composta da squadristi, cioè da combattenti che avevano lottato per conquistare il potere e l'avevano ottenuto grazie all'uso sistematico della violenza contro l'avversario. Tra l'altro, proprio in nome di quel fascismo delle origini, gli intransigenti come Volt intensificarono la loro battaglia nel partito e nel governo confrontandosi con le altre correnti politiche e cercando di emarginare Gentile. L'equivoco più evidente fu allora quello dello stesso Rensi e non quello che egli attribuì a Gentile e al fascismo: se avesse proseguito la battaglia iniziata nel 1919, avrebbe dovuto accettare, in nome dello scetticismo e del principio di autorità, che il governo di Mussolini e il suo partito utilizzassero il contributo di Gentile. E invece così come non aveva spiegato per quali ragioni la lotta politica avrebbe dovuto essere risolta senza il ricorso alla razionalità, e aveva presentato la politica come un orizzonte dato, un fatto naturale non modificabile, allo stesso modo non chiarì come mai la presenza di Gentile nel governo fascista «gli togliesse il sonno», per usare le parole di Volt.

In ogni caso, proprio allora si intensificarono i suoi rapporti con Adriano Tilgher che spesso viene accostato a Rensi dagli studiosi della storia della cultura italiana, anche se i loro percorsi biografici e intellettuali furono assai diversi[194].

Adriano Tilgher nacque nel 1887 a Resina, in provincia di Napoli, dove si laureò in Giurisprudenza nel 1909 e divenne uno degli allievi più promettenti di Benedetto Croce, che lo incoraggiò ad approfondire i suoi interessi filosofici[195]. Nel 1910 tradusse la *Dottrina della scienza* di Fichte, per l'editore Laterza, e da allora subì l'influenza del grande autore tedesco, come è evidente in *Teoria del pragmatismo trascendentale*, che uscì nel 1915 e fu la sua opera più impegnativa. Nel volume Tilgher affermò il primato della volontà sulla conoscenza e distinse il proprio pragmatismo da quello dei positivisti. Egli, infatti, pensava allo spirito «come ad un'attività che aveva nel puro volere la sua condizione e lo elevava a norma dell'agire umano nel suo sforzo di sottrarsi a ogni limite empirico»[196]. Così, pur avendo abbandonato l'orizzonte filosofico crociano, allo scoppio della prima guerra mondiale Tilgher era ancora un filosofo idealista. Dopo il conflitto

inaugurò una nuova fase della sua biografia intellettuale.

Ne *La Crisi mondiale* del 1921 sostenne che ogni epoca storica si fonda e viene ispirata da uno stato d'animo, che ne costituisce il nucleo ideologico fondamentale^[197]. Quello del mondo moderno era il «misticismo dell'azione», che aveva cancellato dal vocabolario «la parola *impossibile*»^[198] e aveva trovato la sua espressione filosofica nel pensiero di Fichte e la sua rappresentazione letteraria nel Faust di Goethe^[199]. «Il più grande filosofo e il più grande poeta», spiegava Tilgher, avevano fondato la religione del XIX secolo dando vita al «mito dell'attività assoluta», «una proiezione religiosa» delle speranze e delle illusioni suscitate dai primi successi «che l'uomo strappò alla natura per mezzo delle macchine»^[200].

Si trattava di una riflessione inserita all'interno di una precisa concezione della storia. Tilgher riteneva, come aveva sostenuto anche Oswald Spengler nel *Tramonto dell'Occidente* del 1918, che le civiltà, insieme a tutti gli organismi viventi, nascono, crescono e muoiono dopo aver raggiunto il massimo sviluppo. Con la guerra mondiale il mondo moderno era entrato nella sua fase finale: la democrazia, il mito del progresso e lo storicismo, che a suo avviso erano le componenti principali dell'ideologia borghese e avevano conquistato l'apice del successo nel XIX secolo, sarebbero scomparsi definitivamente per lasciare il posto ad un mondo diverso, contraddistinto dal più radicale relativismo. Così scrisse in *Relativisti contemporanei* in cui affermò che Vaihinger, Einstein, Spengler e Gentile esprimevano la dissoluzione del pensiero moderno perché avevano distrutto «l'idolo di una Ragione universale»^[201] e avevano sostenuto «che la Conoscenza, la Ragione, la Scienza è strumento, organo, funzione secondaria e subordinata della Vita»^[202]. Mentre la filosofia moderna non aveva rinunciato al primato della ragione, le nuove correnti di pensiero, avevano ridotto la conoscenza alla vita ed erano approdate a quello che egli definiva «scetticismo storicistico»^[203]. Anche lui, come Rensi, vide nell'idealismo di Gentile una filosofia relativista in cui tutti gli uomini e le cose sono esclusivamente contenuti dell'atto di pensiero del soggetto pensante. «Nel vuoto infinito della sua libertà illimitata», la filosofia di Gentile gli sembrò «l'ala estrema del relativismo contemporaneo»^[204].

Tuttavia, a differenza di Rensi, il suo antigentilianesimo non derivava soltanto dalla riflessione filosofica, ma anche da alcune vicende personali: nel 1924 Tilgher aveva trentasette anni, si occupava di letteratura e di critica teatrale sul «Resto del Carlino» e su «Il Tempo» ed era un dipendente della biblioteca universitaria Alessandrina di Roma^[205]. Nel gennaio di quel anno Tommaso Gnoli, il direttore della biblioteca Casanatense di Roma, scrisse al ministro

Gentile per informarlo della grave carenza di organico in cui si trovava la sua biblioteca. Gli comunicò inoltre che Guido Calcagno, direttore dell'Alessandrina, si era dichiarato disponibile a far trasferire un suo dipendente alla Casanatense. Così, il 16 febbraio del 1924 Tilgher lasciò la biblioteca Alessandrina per prendere servizio nella Casanatense[206], ed interpretò questo trasferimento come un sopruso di Gentile. Anche Gnoli non fu particolarmente contento della scelta del ministro e gli scrisse chiedendogli di revocare il trasferimento di Tilgher e di destinare alla Casanatense un altro dipendente dell'Alessandrina[207]. Il ministro gli rispose informandolo che Tilgher non sarebbe rimasto a lungo in quella nuova sede perché aveva deciso di spostarlo alla biblioteca nazionale Vittorio Emanuele II venendo incontro ad un suo desiderio.

Comunico alla S.V., scriveva Gentile a Gnoli, che, ritornando sul provvedimento testé adottato nei riguardi del bibliotecario Adriano Tilgher, relativo al trasferimento di lui dalla Universitaria Alessandrina a codesta Biblioteca, ho disposto che egli sia destinato, a partire dal 21 febbraio., alla Nazionale Centrale «Vittorio Emanuele» [...] Nel comunicare al dott. Tilgher la decisione presa a suo riguardo, V.S. gli significherà che, destinandolo alla «Vittorio Emanuele», ho voluto assecondare il desiderio suo, di poter fare l'orario continuato pomeridiano; che però intendo che egli osservi realmente e scrupolosamente l'orario regolamentare, e si renda veramente utile all'Amministrazione: riservandomi di adottare i provvedimenti che riterrò del caso, ove mi risulti che egli non tenga il dovuto conto – nell'osservanza degli obblighi d'ufficio – del presente avvertimento[208].

Sicuramente Tilgher conosceva il contenuto di questa lettera già nel 1925 quando divenne uno dei più feroci antigentiliani d'Italia pubblicando *Lo spaccio del bestione trionfante*, un pamphlet in cui le riflessioni su Gentile cedevano il posto alle accuse più pesanti[209]. Nella prima parte del libro Tilgher si dedicò al confronto fra Croce e Gentile descrivendo il primo come un uomo colto, elegante e generoso, e il secondo come un ignorante e un prevaricatore. Digiuno di letteratura, di arte, e di tutto ciò che non fosse strettamente attinente ai suoi scritti, il Gentile di Tilgher era anche un disonesto[210] che nel 1916, pubblicando *I fonda menti della filosofia del diritto*, aveva copiato il saggio *Deduzione della legge e del diritto*, scritto da Tilgher nel 1913[211]. In effetti, il giovane intellettuale non aveva torto nell'indicare la propria filosofia del diritto come precedente a quella di Gentile e perfettamente analoga alla sua: chi legga i due lavori sul diritto non può non sorprendersi della profonda somiglianza che li unisce. Il che ovviamente non può significare che Gentile plagio Tilgher, ma semplicemente che approdaronò alla medesima

definizione del diritto «come volizione di voluto», e cioè alla risoluzione del diritto nella morale. Tra l'altro, nel 1913 Tilgher era un allievo di Croce, conosceva perfettamente la filosofia di Gentile e aveva da poco tradotto Fichte. È, quindi, probabile che avesse scelto un percorso simile a quello che tre anni dopo avrebbe portato Gentile a sostenere che il diritto è un'espressione dello spirito che vuole il voluto.

Nel 1925, comunque, *Lo spaccio del bestione trionfante* fu il contributo di un intellettuale antigentiliano che non risparmiava accuse al fascismo. Già nel 1921, quando aveva scritto *La Crisi mondiale e Relativisti contemporanei*, Tilgher era un antifascista, che sottolineava lucidamente l'essenza relativista e attivista del fascismo[212] e indicava nella piccola borghesia il soggetto politico destinato ad accogliere il nuovo movimento[213]. Nel 1925 ragionando sui rapporti fra Gentile e i fascisti e con l'intelligenza che lo contraddistingueva, Tilgher scrisse che il filosofo rispondeva alle esigenze di una

minoranza borghese nazionalista che attualmente detiene il potere, che identifica sé con l'Italia e con la Nazione, che tratta di Antitalia e di Antinazione chi non è con lei, chi, cioè, vuole che lo Stato in Italia sia non già imposto dall'alto[214].

Mostrando di aver compreso prima di altri i tratti del nuovo regime, e di un partito che si arrogava il diritto di rappresentare gli interessi della nazione e considerava le altre formazioni politiche come nemiche del paese, Tilgher scrisse:

peccato davvero che Giovanni Gentile sia uno dei pezzi grossi del partito fascista: se no a noi altri, povera gente dell'Opposizione, perseguitata dalla censura e dai sequestri, farebbe comodo servirci del suo frasario[215].

In questo senso, a differenza di Rensi, aveva compreso l'importanza del contributo di Gentile all'elaborazione di una ideologia fondata sul primato dello stato e non gli era sfuggito il carattere dello stato fascista che, a suo avviso, come quello gentiliano, aveva una doppia faccia, reazionaria e libertaria, cattolica e atea[216]. Nell'aprile del 1925, forte di queste sue convinzioni, Tilgher spiegò al filosofo veronese, con cui era in stretto contatto epistolare, come intendesse proseguire la battaglia contro Gentile e lo criticò perché «il torto suo e di altri» era stato quello «di mantenere la polemica in sede strettamente filosofica». Ritenendo che bisognasse «portare la contesa nel gran pubblico ed esporgli con la più elementare chiarezza i dati della contesa»[217], e quindi che la lotta antigentiliana dovesse essere collegata a quella contro il fascismo, un mese dopo firmò il Manifesto degli intellettuali antifascisti pubblicato da Amendola su «Il mondo».

Nonostante ciò, dalla seconda metà degli anni venti, fra lui e Rensi chi avrebbe scelto davvero la causa antifascista fu Rensi e non lui^[218]. Nel marzo del 1926, al VI congresso di filosofia che si svolse a Milano, e registrò il coraggioso discorso di De Sarlo in difesa della libertà, Rensi presentò una relazione *Il materialismo critico* in cui proseguì nel suo intento di dimostrare gli errori della filosofia di Gentile e si unì ai filosofi antifascisti, come Martinetti, che in quella sede avevano espresso le proprie critiche contro il fascismo, prima che il prefetto ordinasse la chiusura della manifestazione^[219].

Gentile replicò su «Il popolo d'Italia» descrivendo Martinetti e tutti i partecipanti al congresso, come «malinconici intellettuali sparsi oggi qua e là per il paese, scontenti dell'attuale regime, che s'eran dati convegno a Milano per una dimostrazione di carattere politico, pronti perciò a cogliere a volo ogni allusione che risvegliasse il loro patema d'animo». E di Rensi scrisse addirittura che era «un cervello vano»^[220]. Il filosofo scettico rispose alle accuse di Gentile rivendicando il ruolo che fino a pochi anni prima aveva avuto nel fascismo.

Signor Direttore,

confido che Ella vorrà pubblicare queste righe in risposta a quanto a mio riguardo scrive il sen. Gentile sul numero di ieri di questo giornale.

Naturalmente, in una polemica tra il presidente del Consiglio superiore dell'Istruzione e me, egli si trova in condizione di enorme superiorità materiale, se non morale. Press'a poco, nella condizione di Dionigi di Siracusa o di non so quale altro tiranno dell'antichità che poteva far mettere a morte coloro che non approvavano i suoi versi.

Comunque, oserò osservare quanto segue. Io sono, per il sen. Gentile, un cervello vano. Ma come si spiega allora che in data 28 marzo 1925 egli mi invitasse (inutilmente) a dare la mia "ambita collaborazione" all'Enciclopedia Treccani perché era "desiderio e proposito" del Consiglio direttivo che vi collaborassero tutti gli studiosi più insigni d'Italia?"

Quali però si siano le opinioni del sen. Gentile a mio riguardo, mi consola il pensiero che quella da lui ieri espressa non può essere condivisa dal "Popolo d'Italia". Altrimenti, come sarebbe avvenuto che in data 2 novembre 1922 il Direttore di questo giornale mi scrivesse che avendo "oggi più che mai bisogno di buona collaborazione" desiderava "poter contare su di me" per la continuazione di quella che io avevo dato a questo giornale durante il periodo bolscevico, quando i tre quarti almeno di coloro che adesso vi collaborano non si degnavano o non si arrischiavano di scrivervi?

Io non ho acceduto. Sono sicuro che il Direttore me lo ha di buon

grado perdonato, poiché è tanta la gente a colpo sicuro accorsa, “sopraggiunta”, che la buona collaborazione è certo esuberante. Ma come mi sarebbe stato facile essere anche nell’aprile del 1926, anziché un “cervello vano”, quell’uomo di mente solida che ero per questo giornale nel 1922! Sarebbe bastato che io avessi acceduto.

Queste sì sono farse[221].

Da allora Rensi abbracciò l’antifascismo pagando assai duramente il prezzo della sua scelta. La storia di Tilgher fu molto diversa. Dopo aver dato lezioni di antifascismo al suo amico, alla fine degli anni venti, quando era già da almeno un anno pedinato dalla polizia politica che controllava anche la sua corrispondenza, modificò i suoi giudizi sul regime[222]. Nel marzo del 1928, si rivolse al direttore dell’ufficio stampa del capo del governo, Capasso-Torre, perché favorisse una sua collaborazione a «La Stampa». «Non vedo l’ora di poter significare pubblicamente con atti e parole il mio distacco da un vecchio mondo che il Fascismo ha distrutto», gli scrisse[223]. Pochi mesi dopo, inviò le proprie pubblicazioni a Mussolini sottolineando il «devotissimo omaggio» che gli rivolgeva «segno della riconoscenza e della devozione sincera»[224].

A dimostrazione della svolta che aveva maturato e della lontananza che ormai lo separava da ciò che aveva sostenuto nella prima metà degli anni venti, nel 1928 pubblicò *Storia e Antistoria* [225], con cui criticò duramente Benedetto Croce, e nel 1929 scrisse *Homo faber*, il suo libro più riuscito, in cui diede un quadro della civiltà occidentale, dalle origini al fascismo, alla luce del concetto di lavoro[226]. Lo fece da studioso di filosofia proponendo una storia del lavoro come attività, e cioè come capacità dell’uomo di trasformare la realtà. Riprendendo gli autori della sua formazione giovanile – Bergson e Fichte – e i temi che già aveva studiato subito dopo la guerra, Tilgher sembrò uscire dal relativismo per tornare al pragmatismo da cui era partito e in questa prospettiva modificò i giudizi che aveva dato del fascismo nel 1925. Sostenne, infatti, che la grandezza del regime era quella di affermare il valore del lavoro contro la decadenza di una società europea i cui giovani rischiavano di non conoscere il senso della fatica e della costruzione del futuro. Fece anche riferimento alle scelte del regime e, in particolare, alla Carta del lavoro che aveva sancito la centralità del tema nella cultura e nella politica fascista.

Nell’ambito di queste osservazioni sul fascismo, Tilgher non mancò di tornare a criticare Gentile che, a suo avviso, aveva separato la realtà del lavoro dal mondo della cultura e aveva immaginato il primo come un esempio della capacità dell’uomo di trasformare la natura, e la seconda come liberazione dell’uomo dalla necessità, come unico strumento di autorealizzazione dell’individuo[227]. A sette anni

dall'avvento del fascismo, Tilgher esprimeva una critica antigentiliana non molto diversa da quella di chi accusava Gentile di intellettualismo e di esprimere una cultura non fascista. Proprio nel 1929, infatti, Tilgher decise che il tempo dell'antifascismo poteva ritenersi concluso. Ammesso fra i giornalisti professionisti fascisti, secondo un informatore di polizia, nel febbraio di quel anno Tilgher confessò al poeta romano Salustri il proprio desiderio di entrare nella lista dei deputati per le elezioni del 1929^[228]. E secondo un altro collaboratore

malgrado i benefici ottenuti dal Governo Nazionale, il Tilgher vorrebbe essere maggiormente valorizzato, in modo da poter, in sede più palese, dimostrare al pubblico e alle masse ancora diffidenti, la necessità di stringersi e aderire al Regime fascista^[229].

Questi suoi tentativi di ritagliarsi uno spazio nella politica del regime fallirono e, nella seconda metà degli anni trenta, Tilgher fu di nuovo sottoposto a pedinamenti e al controllo della corrispondenza^[230]. Ciò che, invece, rimase costante fu il suo antigentilianesimo. Nel 1937 pubblicò un'*Antologia dei filosofi del dopoguerra*, che ebbe un certo successo perché Tilgher esclude Gentile. A suo dire, il filosofo non rientrava fra coloro che avevano espresso il tormento intellettuale e morale del dopoguerra europeo^[231]. In realtà, come ha notato Eugenio Garin, nel volume di idealisti ce n'era più d'uno, a cominciare dal curatore dell'antologia che non aveva mai sciolto le ambiguità del proprio pensiero^[232]. L'anno successivo, ancora desideroso di mostrare i limiti della filosofia gentiliana, pubblicò *Le orecchie dell'aquila. Studio sulle fonti dell'attualismo di Giovanni Gentile* in cui tornò ad insultare il filosofo e a ribadire l'assoluta mancanza di originalità del suo pensiero^[233].

[1] L'intervento di Codignola è in A. Santoni Rugiu, *Dai primi del '900 alla riforma Gentile, in Ernesto Codignola in 50 anni di battaglie educative*, «Scuola e città», 18, 1967, nn. 4-5, pp. 164-192. Sull'importanza del X congresso della Fnism, cfr. L. Ambrosoli, *La Federazione nazionale insegnanti scuola media dalle origini al 1925*, Firenze, La nuova Italia, 1967, pp. 299-311.

[2] *Appello per un Fascio di Educazione Nazionale*, in «L'educazione nazionale», a. II, ff. 1-2, gennaio 1920, p. 1.

[3] Cfr. G. Tognon, *Benedetto Croce alla Minerva. La politica scolastica italiana tra Caporetto e la marcia su Roma*, Brescia, La scuola, 1990, p. 225 per i rapporti fra il «gruppo d'azione per la scuola nazionale» e il «fascio di educazione nazionale».

[4] Lettera di G. Gentile a G. Fortunato, 19 giugno 1920, in *Carteggio 1912-1922*, a cura di E. Gentile, Roma-Bari, Laterza, 1979, p. 355.

[5] Cfr. il già citato volume di G. Tognon e V. Clodomiro, *Benedetto Croce e la politica scolastica dal dopoguerra al fascismo*, con prefazione di R. De Felice, Firenze, Landi, 1980, interessante soprattutto per la ricostruzione dei rapporti fra gli idealisti e il partito popolare nel 1920. Cfr. anche V.E. Alfieri, *Pedagogia crociana*, Napoli, Morano, 1967.

[6] G. Lombardo Radice, *L'esame di Stato*, in «L'istruzione media», a. XX, n. 9, ottobre 1920 e cfr. G. Tognon, *Benedetto Croce alla Minerva*, cit. pp. 501-506.

[7] Cfr. G. Tognon, *Benedetto Croce alla Minerva*, cit., p. 515.

[8] Sulla politica scolastica del fascismo, cfr. L. Ambrosoli, *Libertà e religione nella riforma Gentile*, Firenze, Vallecchi, 1980; M. Ostenc, *La scuola italiana durante il fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1981 e J. Charnitzky, *Fascismo e scuola. La politica scolastica del regime fascista (1922-1943)*, Firenze, La nuova Italia, 1996, anche per l'appendice bibliografica.

[9] Cfr. R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario, 1883-1920*, Torino, Einaudi, 1965, p. 743.

[10] Cfr. P. Nello, *L'avanguardismo giovanile alle origini del fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1978, p. 67, e *passim*; R. Suzzi Valli, *The Mith of Squadristo in the Fascist Regime*, in «Journal of Contemporary History», 35, 2000, n. 2, pp. 131-150 e L. La Rovere, *Storia dei Guf. Organizzazione, politica e miti della gioventù universitaria fascista*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 24-36.

[11] Cfr. G. Tognon, *Benedetto Croce alla Minerva*, cit., p. 114.

[12] Cfr. B. Mussolini, *Opera Omnia*, a cura di E. e D. Susmel, Firenze, La fenice, 1954, vol. XIV, p. 468.

[13] Id., *Opera Omnia*, cit., vol. XVI, p. 443.

[14] *Ibidem*, pp. 351-352. Cfr. B. Mussolini, *Prefazione al programma*, in «Il popolo d'Italia», a. VIII, n. 309, 28 dicembre 1921, p. 1.

[15] Id., *Opera Omnia*, cit., vol. XVII, p. 338.

[16] Cfr. E. Gentile, *Storia del Partito fascista. Movimento e milizia, 1919-1922*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 405.

[17] Cfr. J. Charnitzky, *Fascismo e scuola*, cit., p. 85.

[18] Cfr. A. Aquarone, *Aspirazioni tecnocratiche del primo fascismo*, in «Nord e Sud», 11, 1964, n. 4, pp. 109-127. Secondo Aquarone i gruppi di competenza costituirono «un'esca verso i molti che non [...] condividevano i metodi» del partito fascista e per i quali «sarebbe stato più allettante iscriversi al fascismo attraverso i gruppi di competenza» ed evidenziarono la tendenza del Pnf «a presentarsi come uno Stato nello Stato» già dal 1922.

[19] Archivio Fondazione Giovanni Gentile, d'ora in poi, Afg, lettera di E. Codignola a G. Gentile del 21 settembre 1922 in cui informava il filosofo che avrebbe incontrato Mussolini a Milano, il giorno seguente. Cfr. inoltre Archivio Fondazione Ugo Spirito, d'ora in poi, Afus, Carte Pellizzi, telegramma di Mussolini a Pellizzi, Milano, 15 settembre 1922 in cui si legge: «Attendovi redazione giorni indicatimi»; sul telegramma Pellizzi scrisse: «andai dal Duce con il Codignola e si posero le basi del Ministero Gentile all'Istruzione» Cfr. la testimonianza di A. Carlini, *La riforma Gentile e il fascismo (a Giuseppe Lombardo Radice)*, in «Critica fascista», a. II, n. 24, 15 dicembre 1924, p. 744. Le trattative che portarono alla nomina di Gentile sono ricostruite anche in P. Valera, *Mussolini*, Milano, La folla, 1924, p. 172; G. Gentile, *Dal liberalismo al fascismo*, in Id., *Politica e Cultura*, I, *Opere*, XLV, a cura di H.A. Cavallera, Firenze, Le Lettere, 1990, pp. 157-163; A. Santoni Rugiu, *Dai primi del '900 alla riforma Gentile*, cit., pp. 164 e ss.; H.S. Harris *La filosofia sociale di Giovanni Gentile*, Roma, Armando, 1973, pp. 158-179 e p. 304; J. Charnitzky *Fascismo e scuola*, cit., p. 89; G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit., p. 304; D. Breschi, G. Longo, *Camillo Pellizzi. La ricerca delle élites fra politica e sociologia, 1896-1979*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p. 33. Sugli intellettuali antifascisti che avevano aderito al Fen, come Gobetti e Salvemini, e presero le distanze dai gentiliani, sempre più interessati a collaborare con i fascisti, cfr. J. Charnitzky, *Fascismo e scuola*, cit., p. 92.

[20] Afus, Carte Pellizzi, lettera di E. Codignola a B. Mussolini, 18 ottobre 1922.

[21] *Le discussioni dell'ultima giornata*, in «Il popolo d'Italia», a. IX, n. 257, 27 ottobre 1922, p. 2, ma cfr. anche, *Gli importanti lavori del Convegno Fascista a Napoli*, ivi, a. IX, n. 256, 26 ottobre 1922, p. 1.

[22] Cfr. i primi contributi di E. Codignola su questi argomenti: *La Riforma della cultura magistrale*, Catania, Battiato, 1917 e soprattutto, *La Pedagogia Rivoluzionaria*, Milano, Trevisini, 1919. Su Codignola cfr. il volume *Prospettive storiche e problemi attuali dell'educazione. Studi in onore di Ernesto Codignola*, Firenze, La nuova Italia, 1960, e in particolare per il profilo biografico D. Izzo, *Una vita*, pp. V-IXL; *Ernesto Codignola in 50 anni di battaglie educative*, cit.; E. Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Roma, Editori Riuniti, 19963, il capitolo 6 interamente dedicato a Codignola, pp. 137-169; G. Turi, *L'illusione pedagogica di Ernesto Codignola*, in *Lo Stato educatore. Politica e intellettuali nell'Italia fascista*, Roma, Laterza, 2002, pp. 168-186; R. Gori, *Gentilianesimo e fascismo nella biografia di Ernesto Codignola: alcune messe a punto*, in

«Critica storica», 24, 1987, n. 2, pp. 203-296.

[23] Cfr. A. Carlini, *La vita dello spirito*, Firenze, Vallecchi, 1921. Come ha raccontato nella sua autobiografia, Carlini era stato «illuminato dall'idealismo crociano, poi, gettato in angosciosa altalena con il sorgere dell'attualismo, e oscillante fra l'uno e l'altro maestro», cfr. Id., *Alla ricerca di me stesso. Esame critico del mio pensiero*, Firenze, Sansoni, 1951, p. 1

[24] A proposito di Camillo Pellizzi e del ruolo che svolse nel fascismo, oltre al già cit. D. Breschi, G. Longo, *Camillo Pellizzi*, cfr. R. Suzzi Valli, *Il «fascismo integrale» di Camillo Pellizzi*, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», 7, 1995, pp. 243-284; Id., *Il fascio italiano a Londra. L'attività politica di Camillo Pellizzi*, in «Storia contemporanea», 25, 1995, n. 6 pp. 957-1001; E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, cit., pp. 410-414 e 467-473; G. Longo, *L'Istituto nazionale fascista di cultura. Gli intellettuali tra partito e regime*, Roma, Pellicani, 2000, la cui ultima parte è interamente dedicata a Pellizzi.

[25] C. Pellizzi, *Idealismo e fascismo*, in «Gerarchia», a. I, n. 10, 25 ottobre 1922, pp. 570-574.

[26] La Direzione, *Per Giovanni Gentile*, in «Levana», a. I, n. 4, ottobre 1922, p. 369.

[27] Afus, Carte Pellizzi, lettera di E. Codignola a C. Pellizzi, 1 novembre 1922.

[28] Ivi, lettera di E. Codignola a C. Pellizzi, 5 novembre 1922.

[29] Ivi, lettera di E. Codignola a C. Pellizzi, 18 novembre 1922.

[30] Ivi, lettera di E. Codignola a C. Pellizzi, 14 dicembre 1922.

[31] Ivi, lettera di A. Carlini a C. Pellizzi, 25 gennaio 1923.

[32] Ivi, lettera di A. Carlini a C. Pellizzi, 31 dicembre 1922.

[33] Ivi, lettera di M. Rocca a C. Pellizzi, 10 aprile 1923.

[34] Acs, Carte Bodrero, sc. 23, f. 79, sf. 34, lettera di D. Dini a E. Bodrero, Milano, 31 maggio 1923.

[35] Cfr. E. Bodrero, *Eraclito, G.G. e la Grammatica Greca*, in «Le cronache letterarie», a. I, n. 15, 31 luglio 1910, p. 1; G. Gentile, *La Mala fede di un dilettante di filologia*, in «La critica», a. VIII, settembre 1910, p. 397; E. Bodrero, *Epistola eraclitea a Giovanni Gentile*, in «Le cronache letterarie», a. I, n. 32, 27 novembre 1910, p. 3

[36] Afus, Carte Pellizzi, lettera di A. Carlini a C. Pellizzi, 25 maggio 1923.

[37] Acs, Carte Bodrero, b. 23, f. 79, sf. 31, cfr. le lettere di G. Del Vecchio a E. Bodrero del 18 luglio 1923 e del 20 luglio 1923 e quelle di Dini a Bodrero del 23 luglio 1923 e del 30 luglio 1923, in b. 23, f. 79, sf. 34. Ivi, b. 23, f. 79, sf. 34, lettera di D. Dini a E. Bodrero, Milano, 29 luglio 1923: Dini chiese a Pistelli di parlare con Mussolini e di «informare il Duce degli effetti immediati e remoti della riforma Gentile», «di fargli presenti le condizioni del così detto Gruppo di Competenza» e di mostrargli la bozza del memoriale.

[38] Ivi, b. 23, f. 79, sf. 126, Appunti e relazioni di Emilio Bodrero sulla riforma universitaria.

[39] B. Fini, *Nostra intervista con Dante Dini sulla crisi nel Gruppo di competenza*, in «Il mondo», a. II, n. 218, 14 settembre 1923, p. 1.

[40] Acs, Carte Bodrero, b. 23, f. 34, lettera di D. Dini a E. Bodrero, Gualdo per Montenegro, 17 settembre 1923, in cui comunicava all'amico di essere stato espulso dal gruppo. Cfr. *L'espulsione di Dante Dini dal «Gruppo nazionale di competenza per l'istruzione» del Partito N.F.*, in «La nuova scuola italiana», a. I, n. 1, 15 settembre 1923, p. 16. Acs, Carte Bodrero, b. 23, f. 79, sf. 126, Ritaglio a stampa, *La crisi del gruppo di competenza per la pubblica istruzione*.

[41] Partito Nazionale Fascista, *Il problema della scuola. Principi programmatici*, Firenze, Vallecchi, 1923.

[42] Cfr. il volume di Ferruccio Boffi, capo ufficio stampa di Gentile, *La riforma scolastica e l'ufficio stampa del gabinetto Gentile*, Palermo, Sandron, 1925. Per le critiche degli antifascisti, cfr. M. Ostenc *La scuola italiana durante il fascismo*, cit., pp. 109-112; e J. Charnitzky, *Fascismo e scuola*, cit., pp. 156-161.

[43] Cfr. L. Nicastro, *La riforma Gentile*, in «L'Impero», a. I, n. 105, 12 luglio 1923, p. 3; Volt, *Splendore e decadenza della scuola laica*, ivi, a. I, n. 204, 6 novembre 1923, p. 3; N. De

Bellis, *La riforma Gentile*, ivi, a. I, n. 228, 4 dicembre 1923, p. 3; A.A. Monti, *Come dalle Logge si tenta il boicottaggio della riforma Gentile*, ivi, a. II, n. 24, 27 gennaio 1924, p. 1; D. Lupi, *La riforma Gentile e la nuova anima della scuola*, ivi, a. II, n. 64, 14 marzo 1924, p. 1; Volt, *Gentile e la riforma*, ivi, a. II, n. 262, 4 novembre 1924, p. 1.

[44] G. Paleologo, *Università e politica*, in «Roma fascista», a. II, n. 3, 17 gennaio 1925, p. 2.

[45] Cfr. *Il mattone filosofale*, in «Il Tevere», a. II, n. 49, 26 febbraio 1925, p. 1.

[46] Volt, *Splendore e decadenza della scuola laica*, in «L'Impero», a. I, n. 204, 6 novembre 1923, p. 3 e N. De Bellis, *La riforma Gentile*, ivi, a. I, n. 228, 4 dicembre 1923, p. 3

[47] Acs, Mi, Dpp, fascicoli personali, Lupi Dario, b. 741, f. 18.

[48] Cfr. E. Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma, Laterza, 19952, p. 69.

[49] Bollettino ufficiale del ministero della Pubblica Istruzione, 49, vol. II, n. 67, 30 novembre 1922, p. 2187 e ss.

[50] D. Lupi, *Parchi e viali della Rimembranza*, Milano, Bemporad, 1923, p. 9.

[51] *Ibidem*, p. 17.

[52] Cfr. *La riforma Gentile e la nuova anima della scuola*, a cura di D. Lupi, Milano, Mondadori, 1924 e D. Lupi, *Il comandamento della patria*, Milano, Mondadori, 1925.

[53] Si tratta di un brano di Gentile riportato in D. Lupi, *Parchi e viali della Rimembranza*, cit., p. 39.

[54] Bollettino ufficiale del ministero della Pubblica Istruzione, 51, vol. II, n. 3, 15 gennaio 1924, circolare n. 1, p. 65, *Saluto alla bandiera*.

[55] Ivi, 51, vol. II, n. 26, ordinanza del ministro del 5 giugno 1924, pubblicata nel Bollettino il 24 giugno 1924, *Raffigurazione simbolica del Milite ignoto nelle aule scolastiche*, p. 1438.

[56] *Ibidem*.

[57] G. Gentile, *Discorsi di religione*, in *Opere*, XXVII, Firenze, Sansoni, 19574, p. 29. La prima edizione è del 1920.

[58] E. Gentile, *Il culto del littorio*, cit., pp. 63-65.

[59] Bollettino ufficiale del ministero della Pubblica Istruzione, 50, vol. I, n. 8, 22 febbraio 1923, circolare n. 13, p. 425.

[60] Cfr. Afg, il ricco carteggio Gentile-Giuliano e anche R. Pertici, *Balbino Giuliano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 56, pp. 770-776.

[61] Cfr. Afg, la lettera sd. di B. Giuliano che dal provveditorato agli studi per Lombardia chiedeva al filosofo di aiutarlo nella carriera accademica.

[62] Ivi, lettera di E. Codignola a G. Gentile del 26 maggio 1923.

[63] Nei primi anni del fascismo Gentile fu sempre convinto di avere il sostegno del capo del governo e che l'autorevole appoggio sarebbe bastato per reagire contro le polemiche scatenate dalla riforma della scuola. A Codignola scrisse: «non voglio tradire la causa: e rimango tranquillo e saldo al mio posto finché non me ne cacciano». Afg, lettera di G. Gentile a E. Codignola, 28 ottobre 1923.

[64] Cfr. Ivi, lettera di G. Gentile a B. Mussolini, Roma, 14 giugno 1924.

[65] Cfr. G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit., spiega le dimissioni di Gentile, intento a «salvare la propria opera assieme al fascismo», p. 338. Cfr. Afg, lettera di E. Codignola a G. Gentile, Firenze, 1 luglio 1924 e l'articolo di Codignola che illustrava le ragioni della scelta di Gentile, *Il nuovo ministro dell'istruzione*, in «La nuova scuola italiana», a. I, n. 41, 15 luglio 1924, p. 553.

[66] Sulla composizione delle liste elettorali e sul tentativo di Codignola di farne parte, cfr. Afg, lettera di E. Codignola a G. Gentile, 21 febbraio 1924.

[67] Cfr. E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, cit. pp. 335-340; pp. 343-369.

[68] Sull'attività della Commissione cfr. R. De Felice, *Mussolini il fascista, II, L'organizzazione dello Stato fascista, 1925-1929*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 42-50; 315-318; B. Uva, *La nascita dello stato corporativo e sindacale fascista*, Roma, Assisi, Carucci, 1974, pp. 31-79; A. Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Torino, Einaudi, 1978, p. 47 e ss.;

A.O. Olivetti, *Dal sindacalismo rivoluzionario al corporativismo*, prefazione di R. De Felice, introduzione di F. Perfetti, Roma, Bonacci, 1984, pp. 84-91; F. Cordova, *Le origini dei sindacati fascisti, 1918-1926*, Firenze, La nuova Italia, 1990, pp. 303-307 e *passim*. Invece, per l'attività di Gentile nella Commissione dei Quindici cfr. M.L. Cicalese, *Gentile e la filosofia come coscienza critica della politica, (a proposito della Commissione dei Quindici: 1924-1925)*, cit., pp. 382-396.

[69] Afg, lettera di G. Masi a G. Gentile, Trieste, 23 agosto 1924. Su Masi cfr. R. De Felice, *Mussolini il fascista, II*, cit., pp. 47, 57, 119; M. Missori, *Gerarchie e statuti del P.N.F. Gran Consiglio, Direttorio nazionale, Federazioni provinciali. Quadri e biografie*, Roma, Bonacci, 1986, p. 143; A. Vinci, *Il fascismo al confine orientale*, in *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi. Il Friuli-Venezia Giulia I*, a cura di R. Finzi, C. Magris e G. Miccoli, Torino, Einaudi, 2002, pp. 461-463; M. Di Figlia, *Farinacci. Il radicalismo fascista al potere*, Roma, Donzelli, 2007, pp. 123, 125, 131.

[70] G. Gentile, *Riforme costituzionali e fascismo*, in *Politica e cultura*, I, cit., pp. 167-186. Per gli interventi precedenti cfr. fra gli altri, Id., *Il mio liberalismo*, *ibidem*, pp. 113-116; e soprattutto Id., *La tradizione liberale italiana*, *ibidem*, pp. 119-129.

[71] G. Gentile, *Che cos'è il fascismo?*, *ibidem*, p. 21. Sull'interpretazione gentiliana di Mazzini, cfr. R. Pertici, *Il Mazzini di Giovanni Gentile*, in Id., *Storici italiani del Novecento*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2000, pp. 105-158, che sottolinea a pp. 129-130: «l'operazione compiuta da Gentile era unilaterale, ma non del tutto arbitraria: Mazzini appartiene alla storia della democrazia ottocentesca e delle ideologie "nazionalitarie", due ambiti ideologici in posizione spesso conflittuale con la tradizione liberale. Il filosofo riprendeva, isolandoli dal loro contesto, che era appunto il pensiero di un "democratico" dell'età della restaurazione, imbevuto di sansimonismo e del misticismo palingenetico tipico dell'epoca, di un "profeta delle nazionalità" [...] i motivi autoritari e antindividualistici, ma anche fideistici e attivistici, che vi sono presenti». Cfr. anche p. 151 e G. Belardelli, *Il fantasma di Rousseau: fascismo, nazionalsocialismo e «vera democrazia»*, in «Storia contemporanea», 25, 1994, n. 3, pp. 361-389.

[72] G. Gentile, *Che cos'è il fascismo?*, cit., p. 22.

[73] *Ibidem*, p. 25.

[74] *Ibidem*, p. 27.

[75] Id., *Caratteri religiosi della presente lotta politica*, in «L'educazione politica», a. III, f. I, gennaio 1925, pp. 3-9 e anche Id., *Che cos'è il fascismo?*, cit., pp. 7-37.

[76] Id., *La Marcia su Roma*, in *Politica e cultura*, I, cit., p. 117. Sulla differenza fra il concetto di nazione di Gentile e quello sostenuto dai nazionalisti, cfr. E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, cit., pp. 428-431; R. Pertici, *Il Mazzini di Gentile*, cit., pp. 154-155; F. Perfetti, Introduzione a G. Gentile, *Discorsi parlamentari*, cit., p. 48-51.

[77] G. Gentile, *Riforme costituzionali e fascismo*, cit., p. 183.

[78] Id., *Il fascismo e la Sicilia*, in *Politica e cultura*, I, cit. p. 57.

[79] *Ibidem*, p. 47.

[80] Id., *Libertà e liberalismo*, *ibidem*, p. 87.

[81] C. Suckert, *Lo Stato in dissoluzione*, in «La conquista dello Stato», a. I, nn. 10-11, 20 ottobre 1924, p. 1.

[82] G. De Luca, *Liberalismo e riforma legislativa*, *ivi*, a. I, nn. 10-11, 20 ottobre 1924, p. 5.

[83] E. Lolini, *La Conquista ideale dello Stato*, *ivi*, a. II, n. 6, 15 febbraio 1925 p. 3.

[84] Su Malaparte cfr. L. Mangoni, *L'interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 92-96, 98-99, 103-109, 179-181; E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, cit., pp. 351-364; L. Mangoni, *Il fascismo*, in *Letteratura Italiana. Il letterato e le istituzioni*, vol. I, Torino, Einaudi, 1982, pp. 525-530; G. Pardini, *Curzio Malaparte. Biografia politica*, Milano, Luni, 1998; G. Parlato, *La sinistra fascista. Storia di un progetto mancato*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 31-33; M. Biondi, *Scrittori e miti totalitari. Malaparte, Pratolini, Silone*, Firenze, Polistampa, 2002; S. Luzzatto, *Curzio Malaparte*, in *Dizionario del fascismo*, cit., vol. II, pp. 78-81.

[85] C. Suckert, *L'Europa vivente. Teoria storica del sindacalismo nazionale*, prefazione di A.

Soffici, Firenze, La Voce, 1923, p. 19.

[86] *Ibidem*, p. 24.

[87] E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, cit., p. 354; L. Mangoni, *Il fascismo*, cit., p. 527.

[88] Cfr. Ardengo Soffici. *Miei rapporti con Mussolini*, a cura di G. Parlato, in «Storia contemporanea», 25, 1994, n. 5, p. 746. Cfr. A. Soffici, *Prefazione*, C. Suckert, *L'Europa vivente*, cit., p. XIV.

[89] Il testo autografo del decreto di nomina della Commissione dei Diciotto da parte del presidente del Consiglio, è conservato in Acs, Pcm, Gabinetto 1931-1933, Commissione dei Soloni, f. 6163. L'aveva preparato lo stesso Gentile. Mussolini lo corresse aggiungendovi dettagli tecnici, sfuggiti al filosofo. Cfr. anche Afg, lettera di G. Masi a G. Gentile, Roma, 9 novembre 1924, a proposito della trasformazione della Commissione da organo di partito a organo del governo.

[90] Afg, lettera di G. Masi a G. Gentile, Roma, 20 febbraio 1925.

[91] Cfr. la relazione di Domenico Barone, *Sui rapporti fra potere esecutivo e potere legislativo*, in *Relazioni e proposte per lo studio delle riforme costituzionali*, Firenze, Le Monnier, 1932, pp. 5-81, la citazione è a p. 23.

[92] *Ibidem*, p. 13.

[93] *Ibidem*, p. 28.

[94] *Ibidem*, p. 30.

[95] Cfr. B. Uva, in *La nascita dello Stato corporativo e sindacale fascista*, cit., pp. 31-78.

[96] *Caustica intervista del sen. Gentile sui lavori dei Diciotto*, in «Cremona nuova», a. IV, n. 156, 2 luglio 1925, p. 1.

[97] *Per fortuna il Gran Consiglio se ne occuperà*, in «Giornale d'Italia», a. XXV, n. 157, 3 luglio 1925, p. 1.

[98] Cfr. il testo finale con le annotazioni di Mussolini in Acs, Pcm, Gabinetto, 1931-1933, Commissione dei Soloni, f. 6163. Accanto alla proposta di legge relativa al potere legislativo del governo scrisse «già fatto da Rocco» e, accanto a quella di istituire un consiglio privato della corona, appuntò un «No» ben evidente a matita blu.

[99] Cfr. Afg, la lettera di B. Giuliano a G. Gentile, sd., in cui commentava amaramente «l'esaltazione di Rocco» fatta da Mussolini. Sulle differenze principali fra il fascismo di Rocco e quello di Gentile, cfr. E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, cit., pp. 452-460 e F. Perfetti, Introduzione a G. Gentile, *Discorsi parlamentari*, cit., p. 50. Cfr. anche Afg, la lettera di G. Masi a G. Gentile, del 14 settembre 1925, sulla sconfitta della Commissione in cui esordiva scrivendo: «Caro Maestro, [...] come sento contro di noi la diffidenza e la mancanza di ogni considerazione!».

[100] Acs, Pnf, Dn, Segreteria politica, fascicoli personali di senatori e consiglieri nazionali, Fedele Pietro, b. 11, f. 278, da cui risulta che si iscrisse al Pnf l'11 settembre del 1924. Cfr. Afg, lettera di G. Gentile a E. Codignola, Roma, 6 gennaio 1925 in cui racconta le trattative successive alle dimissioni di Casati e parla di un «mezzo tradimento» di Mussolini, che gli aveva assicurato che «avrebbe vigilato» sulla riforma. Cfr. G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit., p. 379.

[101] *Il programma scolastico del ministro Fedele in un discorso al Consiglio Superiore*, in «Giornale d'Italia», a. XXV, n. 9, 10 gennaio 1925, p. 1. Per lo scontro fra Fedele e Gentile, cfr. J. Charnitzky, *Fascismo e scuola*, cit., p. 223 e ss. e M. Ostenc, *La scuola italiana durante il fascismo*, cit., pp. 127-136.

[102] Per i commenti della stampa non fascista cfr. J. Charnitzky, *Fascismo e scuola*, cit., p. 217. La difesa dei fascisti intransigenti è in *Il paese della bonaria astuzia*, in «Il Tevere», a. II, n. 32, 6 febbraio 1925, p. 1; *La discussione sulla riforma Gentile*, in «L'Impero», a. III, n. 32, 6 febbraio 1925, p. 1 e D. Chierico, *Un'altra manovra fallita!*, in «Il Selvaggio», a. II, n. 5, 16 febbraio 1925, p. 1. Una descrizione dello scontro in Senato è in G. Prezzolini, *Una lezione di Gentile*, pubblicato sul «Corriere mercantile», il 12 febbraio del 1925 e ora in G. Gentile-G. Prezzolini, *Carteggio, 1908-1940*, a cura di A. Tarquini, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, Biblioteca Cantonale Lugano, Archivio Prezzolini, 2006, pp. 219-221.

- [103] Afg, lettera di E. Codignola a G. Gentile, Firenze, 4 febbraio 1925.
- [104] Ivi, lettera di B. Giuliano a G. Gentile, sd.
- [105] Acs, Spd, Cr, b. 1, f. Giovanni Gentile, sf. 6, Questioni varie sugli istituti scolastici.
- [106] Il testo autografo è nell'Archivio Bottai, custodito presso la Fondazione Mondadori di Milano, d'ora in poi, Agb, Carteggi, f. Giovanni Gentile.
- [107] *La scuola tradita...dalla Filosofia!*, in «L'Impero», a. III, n. 67, 19 marzo 1925, p. 1.
- [108] Cfr. A. Scarantino, *L'Impero. Un quotidiano reazionario-futurista degli anni Venti*, Roma, Bonacci 1981. Cfr. E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, cit., pp. 343-345. Per i finanziamenti al giornale, cfr. A. Staderini, *Una fonte per lo studio della utilizzazione dei «fondi segreti»: la contabilità di Aldo Finzi (1922-1924)*, in «Storia contemporanea», 10, 1979, nn. 4-5, pp. 787-802.
- [109] E. Settimelli, *In guardia!*, in «L'Impero», a. III, n. 76, 29 marzo 1925, p. 1. Cfr. E.R. Papa, *Storia di due Manifesti. Il fascismo e la cultura italiana*, Milano, Feltrinelli, 1958.
- [110] M. Carli, *Fascismo intransigente. Contributo alla fondazione di un regime*, Firenze, Bemporad, 1926, p. 43.
- [111] Id., *Il Manifesto dei professori*, in «L'Impero», a. III, n. 96, 23 aprile 1925, p. 1.
- [112] Un altro collaboratore de «L'Impero», come Silvio Maurano, si dichiarò disposto a «riconoscere nel Senatore Gentile la più onesta buona volontà di servire il Fascismo» anche se confessava di non riuscire a «riscontrare [in lui] la mentalità fascista». Cfr. S. Maurano, *Attenti alla scuola politica*, ivi, a. III, n. 232, 1 ottobre 1925, p. 1.
- [113] Cfr. il volume di F. Perfetti, *Fascismo monarchico. I paladini della monarchia assoluta fra integralismo e dissidenza*, Roma, Bonacci, 1988 a cui si rimanda per le complesse vicende del gruppo monarchico, dalla fine della prima guerra mondiale all'avvento del fascismo. A proposito di G.A. Fanelli, cfr. anche Y. De Begnac, *Taccuini mussoliniani*, a cura di F. Perfetti, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 146-153, e *passim*.
- [114] Archivio Renzo De Felice, d'ora in poi, Adf, Carte Fanelli, f. Comunità Monarchica. Cfr. anche G.A. Fanelli, *Cento pagine su Mussolini e un ritratto politico della prima ora*, Roma, Magliane, 1931, pp. 29-47.
- [115] Cfr. Adf, Carte Fanelli, f. Giuseppe Brunati, lettera di G. Brunati a G.A. Fanelli sd., ma probabilmente scritta nel febbraio 1925. Un mese prima del convegno bolognese, Fanelli e Brunati avevano organizzato la propaganda per il Manifesto dell'artigianato. Cfr. F. Perfetti, *Fascismo monarchico*, cit., pp. 213-257.
- [116] G. Brunati, *Il Manifesto degli intellettuali, ossia il testamento spirituale di Giovanni Gentile*, in «Il Sabaudo», 25 aprile 1925, p. 1, cit. in F. Perfetti, *Fascismo monarchico*, cit., pp. 262.
- [117] A.F. Formigginì, *La ficozza filosofica del fascismo e la marcia sulla Leonardo. Libro edificante e sollazzevole*, Roma, Formigginì, 1923, p. 40. Su A.F. Formigginì e sull'Enciclopedia Italiana negli anni del fascismo, cfr. G. Turi, *Il fascismo e il consenso degli intellettuali*, Bologna, Il Mulino, 1980, in particolare le pp. 13-31 e 151-192; Id., *Giovanni Gentile*, cit. pp. 421-434. Cfr. anche, *Filosofi, università, regime. La scuola di filosofia di Roma negli anni trenta*, Mostra storico-documentaria a cura di T. Gregory, M. Fattori, N. Siciliani De Cumis, Roma, Istituto di filosofia dell'università «La Sapienza», Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1985 e M. Durst, *Gentile e la filosofia nell'Enciclopedia italiana. L'idea e la regola*, Roma, Pellicani, 1998.
- [118] Cfr. G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit., p. 360.
- [119] Cfr. A.F. Formigginì, *La ficozza filosofica del fascismo*, cit., p. 40 dove si legge: «Nella mia vita ormai lunga di viandante del pelo ne ho visto, ho visto intere pelliccerie: ma un pelo lungo, folto, ispido, setoluto, come quello che ha sul cuore Giovanni Gentile, non l'ho visto mai; ci si caverebbe una pelliccia completa per coiffeur».
- [120] D'accordo con Mussolini, Gentile aveva promesso a Treccani che il governo, alla prima occasione, lo avrebbe designato al re per la carica di senatore. Per questo chiese al nuovo ministro della Pubblica Istruzione che intervenisse presso Mussolini perché la promessa fosse mantenuta. «Sarebbe, aggiungeva, una mancanza ingiustificabile e un'ingiustizia atroce», in Afg, lettera di G. Gentile a A. Casati del 15 settembre 1924. Peraltro Gentile inviò una lettera analoga al capo del governo, ivi, lettera di G. Gentile a B. Mussolini del 15 settembre

1924.

[121] Così testimoniò personalmente G.A. Fanelli ad A. Scarantino in «L'Impero», cit. p. 79 e p. 173.

[122] *Glosse alla realtà*, in «Il Tevere», a. I, n. 96, 23 aprile 1925, p. 1 e anche E.S., *Gli intellettuali e il fascismo nell'interessante libro di un senatore polacco*, ivi, a. II, n. 231, 29 settembre 1925, p. 5.

[123] *Considerazioni sopra un elenco di Enciclopedici*, ivi, a. III, n. 97, 25 aprile 1926, p. 1.

[124] G. Gentile, *Tecnica e politica. Una lettera di Giovanni Gentile*, in «La tribuna», a. XLIV, 28 aprile 1926, p. 3.

[125] Afg, lettera di A. Turati a G. Gentile, Roma, 19 maggio 1926.

[126] Su Bottai cfr. L. Mangoni, *L'interventismo della cultura*, cit., pp. 65-80; E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, cit. pp. 369-376, pp. 381-390; Id., *Bottai e il fascismo in Il mito dello Stato nuovo. Dal radicalismo nazionale al fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 19992, pp. 211-236; R. Gentili, *Giuseppe Bottai e la riforma fascista della scuola*, Firenze, La nuova Italia, 1979; F. Malgeri, *Giuseppe Bottai e «Critica fascista». Saggi introduttivi all'antologia di «Critica fascista» (1923-1943)*, Roma, Landi, 1980; R. De Felice, *Mussolini il duce, II, Lo Stato totalitario, 1936-1940*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 115-124; M. Galfrè, *Giuseppe Bottai. Un intellettuale fascista*, Firenze, Giunti, 2000, p. 4 che sottolinea: «le ormai datate definizioni di fascista "critico" o "contraddittorio" hanno avuto una larga eco e l'immagine di Bottai "straniero al regime" si mostra ancora tenacemente radicata. L'uso di questi aggettivi, tali da alterare il significato del sostantivo "fascista", ha permesso di coniare delle formule assolute valide non solo per Bottai, e ha finito per accreditare l'esistenza di un fascismo "buono" in ipotetica contrapposizione ad uno "cattivo"». L'ipotesi interpretativa per cui Bottai sarebbe stato un fascista *sui generis* è stata introdotta da G.B. Guerri, *Giuseppe Bottai. Un fascista critico*, prefazione di U.A. Grimaldi, Milano, Feltrinelli, 1976; cfr. anche L. Di Nucci, *Giuseppe Bottai*, in *Dizionario del fascismo*, cit., vol. I, pp. 194-198. Per i rapporti con Gentile, cfr. soprattutto il carteggio fra i due autori. Oltre alle poche lettere di Bottai custodite nell'Afg, cfr. quelle ben più numerose conservate nell'Agb.

[127] G. Zodda, *La scuola media e il fascismo*, in «Critica fascista», a. I, n. 3, 15 luglio 1923, p. 54 e ss.

[128] E. Bodrero, *La riforma universitaria*, ivi, a. I, n. 6, 1 settembre 1923, p. 116 e ss.

[129] G. Bottai, *Premessa* a G. Zodda, *La scuola media e il fascismo*, cit.

[130] C. Pellizzi, *I reazionari della scuola*, in «Critica fascista», a. I, n. 8, 1 ottobre 1923, p. 158 e ss. Cfr. anche Id., *Enormità*, ivi, a. I, n. 3, 15 luglio 1923, p. 57.

[131] Id., *I reazionari della scuola*, cit.

[132] Agb, lettera di C. Pellizzi a G. Bottai, Londra, 24 febbraio 1924.

[133] A. Carlini, *La Riforma Gentile e il fascismo*, in «Critica fascista», a. II, n. 24, 15 dicembre 1924, p. 744.

[134] E. Codignola, *Il problema culturale e scolastico del fascismo*, ivi a. III, n. 9, 1 maggio 1925, p. 163.

[135] Volt, *Fra due vittorie*, in «L'Impero», a. II, n. 2, 2 gennaio 1924, p. 1. Il corsivo è dell'autore.

[136] Id., *Fascismo e cattolicesimo. Risposta a Camillo Pellizzi*, in «Critica fascista», a. II, n. 6, 15 marzo 1924, p. 375.

[137] *Ibidem*.

[138] Vincenzo Fani Ciotti, *Programma della destra fascista*, Firenze, Soc. An. Editrice La Voce, 1924, p. 50.

[139] *Ibidem*, p. 147.

[140] *Ibidem*, p. 153.

[141] C. Pellizzi, *Questi improvvisi cattolici*, in «Critica fascista», a. II, n. 4, 15 febbraio 1924, p. 338; Id., *Parole di un ritardatario*, ivi, a. II, n. 8, 15 aprile 1924, p. 419.

[142] Id., *L'essenza aristocratica del fascismo*, ivi, a. II, n. 12, 15 giugno 1924, p. 500.

- [143] Id., *Ora veniamo ai fatti*, ivi, a. II, n. 15, 1 agosto 1924, p. 574.
- [144] Id., *Problemi e realtà del fascismo*, Firenze, Vallecchi, 1924, p. 11.
- [145] *Ibidem*, pp. 159-161.
- [146] Agb, lettera di G. Bottai a C. Pellizzi, 7 maggio 1924.
- [147] G. Bottai, *L'equivoco antifascista (Il Fascismo nel suo fondamento dottrinario). Conferenza tenuta all'Augusteum in Roma il 27 marzo 1924*, in «Critica fascista», a. II, n. 7, 1 aprile 1924, pp. 395-399.
- [148] Id., *Il fascismo e Giovanni Gentile*, ivi, a. II, n. 14, 15 luglio 1924, pp. 540-541.
- [149] Agb, cfr. le lettere di G. Gentile a G. Bottai del 10 febbraio 1925, 21 febbraio 1925, 24 febbraio 1925, 26 febbraio 1925, 26 giugno 1925 e 17 luglio 1925, tutte relative ad articoli proposti per «Epoca». La posizione di Bottai sulla Commissione dei Diciotto è in *Per arginare una controrivoluzione*, in «Critica fascista», a. III, n. 10, 15 maggio 1925, pp. 181-182 e *L'essenza ideale del fascismo*, ivi, a. III, n. 11, 1 giugno 1925, pp. 209-213. Cfr. *Il carteggio Bottai-Spirito 1924-1932*, a cura e con introduzione di G. Parlato, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», 6, 1994, p. 113 e in particolare la lettera di G. Bottai a U. Spirito del 18 aprile 1925.
- [150] U. Spirito, *Il concetto di libertà e i diritti dell'opposizione*, in «Critica fascista», a. II, n. 12, 15 giugno 1924, pp. 502-505.
- [151] E. Codignola, *La nostra crisi politica*, in «La nuova scuola italiana», a. I, n. 40, 29 giugno 1924, pp. 529-530.
- [152] U. Spirito, *Il pregiudizio antiriformistico*, in «Vita nova», a. I, n. 7, luglio 1925, p. 22.
- [153] Id., *Lo sviluppo del fascismo*, in «L'educazione politica», a. III, f. VII, luglio 1925, pp. 315-320.
- [154] G. Parlato, *Il carteggio Bottai-Spirito 1924-1932*, cit., p. 116.
- [155] G. Gentile, *Revisione*, in «L'educazione politica», a. IV, f. I, gennaio 1926, pp. 1-5. Sull'articolo cfr. le osservazioni di G. Parlato, *Il carteggio Bottai-Spirito 1924-1932*, cit., p. 116.
- [156] G. Gentile, *Commento a Farinacci*, in «La montagna», 1 marzo 1925, in R. De Felice, *Mussolini il fascista, II*, cit., p. 58; G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit., p. 349. A conferma dei rapporti fra il filosofo e Farinacci, cfr. anche Acs, *Carte Farinacci*, b. 23, lettera di G. Gentile a R. Farinacci, 31 marzo 1925.
- [157] C. Pellizzi, *Lo Stato e la Nazione*, in «L'educazione politica», a. IV, f. VI, giugno 1926, pp. 317-320; Id., *Rinascimento politico*, ivi, a. IV, f. VII, luglio 1926 pp. 389-392; C. Licitra, *Dalla Nazione allo Stato*, ivi, a. IV, f. VIII, agosto 1926, pp. 415-419 e Id., *Dalla Nazione allo Stato II*, ivi, a. IV, f. IX, settembre 1926, pp. 471-477.
- [158] Agb, lettera di C. Pellizzi a G. Bottai, Londra, 6 marzo 1925. Cfr. su questo aspetto R. Suzzi Valli, *Il «fascismo integrale» di Camillo Pellizzi*, cit., p. 276-279. Si trattava di una riflessione condivisa da molti fascisti vicini a Bottai, come era il giovane storico delle dottrine politiche Carlo Curcio che nel settembre del 1925 scriveva al direttore di «Epoca»: «cercare una dottrina fissa nel fascismo è una bestialità. Siam vivi e non già morti». Agb, lettera di C. Curcio a G. Bottai, Seiano, 7 settembre 1925.
- [159] U. Spirito, Arturo Labriola, *Voltaire o la filosofia della liberazione*, in «L'educazione politica», a. IV, f. I, gennaio 1926, p. 46.
- [160] L. Grassi, *Il superamento dello Stato liberale*, ivi, a. IV, f. III, marzo 1926, p. 142.
- [161] Cfr. G. Longo, *L'Istituto nazionale fascista di cultura*, cit., p. 47.
- [162] G. Masi, *Il compito educativo del Partito fascista*, in «L'educazione politica», a. III, f. X, ottobre 1925, pp. 526-527.
- [163] Id., *Morale e cultura fascista*, ivi, a. IV, f. I, gennaio 1926, p. 14.
- [164] *Ibidem*, p. 26.
- [165] Afg, lettera di G. Masi a G. Gentile, Trieste, 12 settembre 1926. Sull'allontanamento di Masi dal Pnf, cfr. A. Vinci, *Il fascismo al confine orientale*, cit., p. 463; M. Di Filgia, *Farinacci*, cit., p. 123.
- [166] C. Sgroi, *Fascismo antifilosofico?*, in «Critica fascista», a. V, n. 6, 15 marzo 1927, pp.

[167] Sul pensiero di Rensi cfr. fra gli altri i contributi di E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., pp. 397-401 e *passim*; A. Del Noce, *Giuseppe Rensi fra Leopardi e Pascal, ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi*, in *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 469-540; *L'inquieto esistere. Atti del convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della morte (1941-1991)*, a cura di N. Emery et al., Genova, Edizioni EffeEmmeEnne, 1993; M. Pasini e D. Rolando, *La filosofia a Genova*, in *Le città filosofiche*, a cura di P. Rossi e C.A. Viano, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 163-172; N. Greco, *Giuseppe Rensi. La filosofia morale*, Palermo, Viaggidicarta, 2007 e G.M. Barbuti, *Nichilismo e stato totalitario. Libertà e autorità nel pensiero politico di Giovanni Gentile e Giuseppe Rensi*, Napoli, Guida, 2007. Sulla prima parte della biografia intellettuale di Rensi, cfr. il libro di P. Serra, *Il pensiero politico di Giuseppe Rensi tra dissoluzione del socialismo e formazione dell'alternativa nazionalista 1895-1906*, Milano, Franco Angeli, 2000.

[168] La Direzione, *Programma della rivista*, in «Coenobium», a. I, n. 1, novembre 1906, p. 2

[169] Natano il Savio, *Dissonanze*, ivi, a. II, n. 4, maggio giugno 1908, p. 89.

[170] Cfr. Acs, Men, Is, Personale insegnante e amministrativo, II versamento, II serie, b. 130, per tutto ciò che riguarda la carriera accademica di Rensi.

[171] G. Rensi, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, Milano, Corbaccio, 1939, pp. 12-14. Il corsivo è dell'autore.

[172] Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, Bologna, Zanichelli, 1919, p. XXXIII. Sullo scetticismo di Rensi cfr. le osservazioni critiche di Garin in *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 399, poi riviste dall'autore, *Per una rilettura di Rensi. Una lettera di Eugenio Garin*, in *L'inquieto esistere*, cit., pp. 13-15. Nello stesso volume cfr. anche M. Cacciari, *Il disincanto di Giuseppe Rensi*, pp. 20-26.

[173] G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., p. 239.

[174] Id., *La filosofia dell'autorità*, Palermo, Sandron, 1920, p. 5; Id., *La scepsi estetica*, Bologna, Zanichelli, 1919; Id., *Principi di politica impopolare*, Bologna, Zanichelli, 1920 e Id., *L'orma di Protagora. Costatazioni politiche*, Milano, Treves, 1920.

[175] Id., *Filosofia dell'autorità*, cit., p. 34.

[176] *Ibidem*, p. 143.

[177] *Ibidem*, p. 73.

[178] *Ibidem*, p. 163.

[179] Per il confronto fra il pensiero di Rensi e quello di Carl Schmitt, cfr. M. Cacciari, *Il disincanto di Giuseppe Rensi*, cit.

[180] G. Rensi, *La filosofia dell'autorità*, cit., p. 243. Per la discussione sul rapporto fra Rensi e il fascismo cfr. E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, cit., pp. 299-302, M. Veneziani, *La rivoluzione conservatrice in Italia. Genesi e sviluppo della «ideologia italiana» fino ai nostri giorni*, Milano, Sugarco, 1994, pp. 167-173; Id., *Rensi, l'inattualismo e il fascismo*, in *L'inquieto esistere*, cit., pp. 102-110 e D. Cofrancesco, *Rensi dinanzi al fascismo*, *ibidem*, pp. 96-101.

[181] Cfr. R. De Felice sull'aiuto che Rensi diede a Mussolini quando entrambi erano in Svizzera, in *Mussolini il rivoluzionario*, cit., p. 36. Cfr. Archivio Giuseppe Rensi, d'ora in poi Agr, cart. 1, f. 56, le lettere di Arnaldo Mussolini a Rensi e soprattutto la lettera del 13 gennaio 1921, in cui chiedeva di intensificare la collaborazione a «Il popolo d'Italia».

[182] Cfr. Agr, cart. 1, f. 55, lettera di M. Sarfatti a G. Rensi, Milano, 5 gennaio 1922.

[183] G. Rensi, *Il principio elezionista e il principio ereditario*, in «Gerarchia», a. I, n. 2, febbraio 1922, pp. 70-76. L'articolo suscitò la reazione di Margherita Sarfatti che invitò Rensi a non offrire armi agli avversari del fascismo, pur dichiarandosi pronta a pubblicare le sue considerazioni critiche. Cfr. Agr, cart. 1, f. 64, cartolina di M. Sarfatti a G. Rensi, sd., [ma 1922].

[184] *Ibidem*.

[185] G. Rensi, *La genesi dello «stupefacente» filosofico «attuale»*, in *Realismo*, Milano, Unitas, 1925, p. 48.

- [186] Volt, *Forse perché Gentile è ministro?*, in «L'Impero», a. I n. 24, 7 aprile 1923, p. 1.
- [187] Secondo Marcello Veneziani, Rensi lasciò il fascismo anche perché era iscritto alla massoneria. Cfr. M. Veneziani, *Rensi, l'inattualismo e il fascismo*, cit., p. 110. In effetti, Rensi si affiliò apprendista il 13 dicembre del 1909 presso la loggia Arena di Verona; l'11 novembre del 1910 venne promosso al grado di compagno e il 4 novembre del 1910 divenne Maestro. Cfr. Archivio Storico del Grande Oriente d'Italia, *Libri matricolari degli iscritti*. Ringrazio il prof. Fulvio Conti per la segnalazione.
- [188] Agr, cart. 2, f. 74, lettera di M. Sarfatti a G. Rensi, s.d. Dal contenuto si deduce che è stata scritta negli ultimi mesi del 1923.
- [189] Ivi, cart. 2, f. 75, lettera di M. Sarfatti a G. Rensi, s.d. Dal contenuto si deduce che è stata scritta alla fine del 1923 e che segue la lettera precedente.
- [190] G. Ansaldo, *L'avventura di un filosofo*, «Il lavoro», a. XXII, n. 41, 16 febbraio 1924, p. 3.
- [191] Volt, *Filosofia dell'autorità*, in «Gerarchia», a. III, n. 7, luglio 1924, pp. 416-421.
- [192] G. Rensi, *Realismo*, Milano, Unitas, 1925, p. 4.
- [193] *Ibidem*, pp. 59-60.
- [194] Cfr. S. Cumpeta, *Adriano Tilgher*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1960; C. D'Amato, *Adriano Tilgher e la coscienza della crisi nella cultura italiana tra le due guerre*, Firenze, Parenti, 1983; G. Lami, *Introduzione a Adriano Tilgher. L'idealismo critico e l'uomo integrale del XX secolo*, Milano, Giuffrè, 1990 e Id., *Adriano Tilgher. Un pensatore liberale*, Formello, Seam, 2000 e soprattutto R. Faraone, *Adriano Tilgher. Tra idealismo e filosofie della vita*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005. Cfr. G. Sasso che nel suo *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" fra Ottocento e Novecento*, Bologna, Il Mulino, 19882, pp. 47-92, ha dedicato a Tilgher uno spazio rilevante inserendolo nella riflessione europea sulla crisi del mito del progresso. Per il tema della crisi della civiltà in Tilgher cfr. A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1963 p. 338 e ss.; E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit. p. 287 e ss.; *Adriano Tilgher. Manifestazioni del centenario*, a cura di G.F. Lami, Milano, Giuffrè, 1992; A. Tarquini, *Adriano Tilgher e la crisi della civiltà*, in «La Cultura», 38, 2000, n. 3, pp. 425-450; *Carteggio Croce-Tilgher*, a cura e con introduzione di A. Tarquini, Bologna, Il Mulino, 2004.
- [195] Cfr. la lettera di B. Croce a Gentile del 24 marzo 1908, in B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile*, a cura di A. Croce, introduzione di G. Sasso, Milano, Mondadori, 1981, p. 288.
- [196] A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, cit. p. 345.
- [197] A. Tilgher, *La crisi mondiale e saggi critici di marxismo e socialismo*, Bologna, Zanichelli, 1921, p. 56. Sul tema della crisi della civiltà, oltre a G. Sasso, *Tramonto di un mito*, cit., p. 48, cfr. fra gli altri, M. Nacci, *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*, Torino, Loescher, 1982; P. Rossi, *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Bologna, Il Mulino, 1995 e *The idea of progress*, edited by A. Burgen, P. McLaughlin, J. Mittelstrass, Berlin, De Gruyter, 1997.
- [198] A. Tilgher, *La crisi mondiale*, cit., p. 50.
- [199] *Ibidem*, p. 59.
- [200] Id., *Ricognizioni. Profili di scrittori e movimenti spirituali contemporanei italiani*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1924, p. 86.
- [201] Cfr. Id., *Relativisti contemporanei. Vaihinger, Einstein, Rouger, Spengler, l'idealismo attuale*, prefazione di M. Missiroli, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1921, p. 46. Cfr. le osservazioni di R. Faraone, *Adriano Tilgher. Tra idealismo e filosofie della vita*, cit., pp. 139-158.
- [202] A. Tilgher, *Relativisti contemporanei*, cit., p. 47.
- [203] *Ibidem*, p. 51.
- [204] *Ibidem*, p. 61.
- [205] Cfr. a questo proposito *Carteggio Croce-Tilgher*, cit., pp. 52 e ss. per gli interventi di Croce che riuscì a far trasferire Tilgher dalla biblioteca nazionale di Torino, dove lavorava, alla Alessandrina di Roma.
- [206] Archivio biblioteca universitaria Alessandrina, d'ora in poi, Abua, 1924, *Personale*, trasferimento di Adriano Tilgher alla biblioteca Casanatense di Roma, 11 febbraio 1924.

[207] Archivio Biblioteca Casanatense, d'ora in poi, Abca, f. 1926.

[208] Abca, f. 1926, lett. I B, 1924.

[209] Nell'aprile del 1937 Tilgher lesse la lettera di Gentile a Tommaso Gnoli, la trascrisse su un foglio e, alla fine del testo copiato, aggiunse tre righe in cui affermava: «Contemporaneamente al dr. Bonazzi direttore della V.E. scriveva una lettera *riservata* di sorvegliarmi nell'orario e nel lavoro e di considerarmi come *sotto esperimento*. Ricetto il I. IV. 1937. Mi è costata salata, ma a quel brigante gliela ho fatta pagare cara. E, spero bene, di fargliela pagare ancora più cara. Amen Adriano Tilgher». Foglio autografo di Tilgher, datato Roma, 1 aprile 1937. Ho potuto vedere il documento grazie alla disponibilità degli eredi di Adriano Tilgher che ringrazio vivamente.

[210] Cfr. A. Tilgher, *Lo spaccio del bestione trionfante. Stroncatura di Giovanni Gentile. Un libro per filosofi e non filosofi*, Roma, Libreria Politica Moderna, 19262, pp. 30 e 33.

[211] Cfr. Id., *Deduzione della legge e del diritto*, in «La nuova cultura», a. I, f. 10, ottobre 1913, pp. 721-750.

[212] E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, cit., p. 296. Lo stesso Mussolini recensì *Relativisti contemporanei* e lo definì un testo fondamentale perchè evidenziava il carattere relativistico dell'ideologia fascista e immetteva «il fascismo nel solco delle più grandi filosofie europee: quelle della relatività» B. Mussolini, *Nel solco delle grandi filosofie. Relativismo e fascismo*, in «Il popolo d'Italia», a. VIII, n. 278, 22 novembre 1921, p. 1

[213] Cfr. R. De Felice, *Le interpretazioni del fascismo*, cit., pp. 179-180.

[214] A. Tilgher, *Lo spaccio del bestione trionfante*, cit., p. 38.

[215] *Ibidem*, p. 27.

[216] *Ibidem*, p. 39.

[217] Agr, cart. 2, f. 93, lettera di A. Tilgher a G. Rensi, Roma, 24 aprile 1925.

[218] Archivio Adriano Tilgher, d'ora in poi Aat, lettera di G. Rensi a A. Tilgher, 6 febbraio 1926.

[219] Cfr. B. Riva, *La stampa e il Congresso del 1926*, in «Rivista di storia della filosofia», 51, 1996, n. 2, pp. 357-381.

[220] G. Gentile, *Il Congresso filosofico di Milano*, «Il popolo d'Italia», a. XIII, n. 89, 14 aprile 1926, p. 3.

[221] Agr, cart. 7, f. 126, articoli di Giuseppe Rensi. Si tratta di *Una lettera di G. Rensi*, in «Il popolo d'Italia», a. XIII, n. 91, 16 aprile 1926, p. 3.

[222] Acs, Mi, Dpp, fascicoli personali, Tilgher Adriano, f. 98 A. Cfr. la ricostruzione e le osservazioni di R. Faraone, *Adriano Tilgher*, cit., pp. 220-237.

[223] Aat, minuta di una lettera di A. Tilgher del 12 marzo 1928. La vicenda della nuova collaborazione di Tilgher al giornale diretto da Andrea Torre è stata analizzata da R. Faraone, *Adriano Tilgher*, cit., p. 221.

[224] Ivi, lettera di A. Tilgher a B. Mussolini, Roma, 22 giugno 1928.

[225] Cfr. A. Tilgher, *Storia e Antistoria*, Rieti, Bibliotheca editrice, 1928.

[226] Cfr. Id., *Homo faber. Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1929.

[227] *Ibidem*, p. 145.

[228] Acs, Mi, Dpp, fascicoli personali, Tilgher Adriano, 98 A. Roma, 2 febbraio 1929. Una diversa ricostruzione di queste vicende è nel già citato libro di Rosella Faraone che a proposito delle scelte politiche di Tilgher ha scritto a p. 223: «scendere a patti con il fascismo [...] anche solo scegliendo di partecipare comunque alle iniziative culturali del regime, esprimendo più o meno velatamente una propria autonomia, era per molti una necessità, ma anche l'unico modo, in quegli anni, per continuare a far sentire la propria voce, ed esercitare il lavoro intellettuale».

[229] Ivi, informativa datata Roma, 9 febbraio 1929.

[230] Ivi, dal gennaio del 1935 fino al maggio del 1940, Tilgher viene descritto come un sospetto aderente a Giustizia e Libertà e come affiliato alla massoneria.

[231] A. Tilgher, *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra*, Modena, Guanda, 1937, pp. 13-15.

[232] Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., pp. 392-394.

[233] A. Tilgher, *Le orecchie dell'aquila. Studio sulle fonti dell'attualismo di Giovanni Gentile*, in «Religio», vol. XIV, n. 6, novembre 1938, pp. 416-437.

Capitolo secondo

Cattolici contro Gentile

Alle critiche a Gentile provenienti dai fascisti si affiancarono quelle dei cattolici, che ancor prima dell'avvento del fascismo, consideravano la modernità del suo pensiero come un serio pericolo per la cultura italiana. Vengono prese in esame le posizioni di cattolici antigentiliani che aderirono al fascismo e quelle di altri intellettuali che, pur non aderendo esplicitamente all'ideologia fascista, contribuirono a costruirla. Viene quindi evidenziato il contributo sostanziale dato dagli studiosi cattolici all'antigentilianesimo.

1. I neoscolastici dell'università cattolica di Milano

Nel capitolo precedente si è analizzato il rapporto che intercorse fra Gentile e i fascisti attraverso il contributo dei revisionisti, degli intransigenti, degli uomini del partito e degli intellettuali, che rappresentano il fascismo della prima metà degli anni venti nella sua complessità. Gentiliani e antigentiliani. Nelle pagine seguenti, invece, ci si occuperà di diversi esponenti del mondo cattolico, che tranne rare eccezioni fu radicalmente antigentiliano. A dire il vero, la battaglia dei cattolici contro Gentile era iniziata ben prima dell'avvento del fascismo. Dall'inizio del secolo, infatti, i cattolici erano convinti che l'idealismo del filosofo rappresentasse l'espressione più radicale del pensiero moderno, ateo e immanentista, e per questo ritenevano che la sua egemonia nella cultura italiana fosse un pericolo da combattere. Negli anni fra le due guerre proseguirono questa loro battaglia e, pur non costituendo una corrente politica come quelle di cui si è parlato finora, fornirono all'antigentilanesimo del regime fascista un contributo decisivo. In alcuni casi si trattò di cattolici antigentiliani che aderirono in modo esplicito al fascismo, in altri di intellettuali che, anche se non possono essere definiti fascisti *sic et simpliciter*, diedero comunque il loro apporto alla politica e alla cultura dello stato fascista. Le riviste e gli intellettuali di cui si parlerà in questo secondo capitolo riconobbero nel fascismo la possibilità di costruire un paese nuovo e diverso dall'Italia liberale, condivisero con molti fascisti la campagna antigentiliana e sperarono che il regime prendesse le distanze da Gentile per costruire uno stato in cui la religione cattolica avrebbe avuto un ruolo fondamentale. In questo senso, il loro antigentilanesimo non rimase limitato alla discussione filosofica sull'idealismo perché i principali esponenti del cattolicesimo italiano furono fra i critici più severi delle iniziative politiche assunte dal filosofo negli anni del fascismo. Lo dimostrano la «Rivista di filosofia neoscolastica», «Vita e pensiero», «Il frontespizio», «Studium», «Segni dei tempi» e «La civiltà cattolica» che rispecchiano alcune fra le realtà più importanti del mondo cattolico e a cui sono dedicate le riflessioni che seguono; ben sapendo che aveva ragione don Giuseppe De Luca quando nel 1931 invitava il suo amico Giuseppe Prezzolini a riflettere sulla eterogeneità del cattolicesimo italiano e, ironizzando, gli faceva notare che «in Italia, di cattolici ce n'è almeno dodici categorie»^[1].

Come si accennava, a differenza dei fascisti antigentiliani, i cattolici avevano inaugurato la battaglia contro Gentile ben prima del 1922^[2]. In realtà, all'inizio del Novecento sulla critica di quello che Croce

chiamava «l'anticlericalismo parolai», sui limiti del modernismo e sulla lotta contro il positivismo e il materialismo, i cattolici e gli idealisti si erano trovati d'accordo. Ma negli anni successivi, quando l'idealismo divenne la filosofia più diffusa fra gli intellettuali italiani conquistando l'adesione dei giovani e degli studiosi impegnati nel rinnovamento culturale del paese, il mondo cattolico iniziò ad occuparsi di Croce e di Gentile e a misurarsi con il neoidealismo, come testimoniano le pagine della «Rivista di filosofia neoscolastica».

Fondata a Milano nel 1909 da Agostino Gemelli, la rivista nacque dal tentativo di contrapporsi alla cultura moderna raccogliendo l'appello che dall'inizio dell'Ottocento le encicliche papali rivolgevano ai fedeli in nome della ricristianizzazione del mondo e della lotta contro la secolarizzazione. Con questo obiettivo, già dai primi numeri, oltre a promuovere gli studi sulla filosofia di Tommaso d'Aquino, studiosi come Amato Masnovo, Francesco Olgiati e ovviamente lo stesso Gemelli avevano espresso l'esigenza di confrontarsi con gli idealisti per conoscerli e criticarli^[3]. Da allora la riflessione sul filosofo siciliano non si era mai interrotta, come dimostra anche il mensile «Vita e pensiero», nato a Milano nel dicembre del 1914 dall'iniziativa di Olgiati e di Gemelli, determinati a contrastare la cultura moderna e le sue molteplici espressioni^[4]. Su quelle pagine, non dirette soltanto agli studiosi di filosofia, ma aperte all'analisi politica e ai problemi economici e culturali, Gentile aveva ricevuto l'attenzione costante dei neoscolastici decisi a spiegare ai giovani lettori, agli studiosi di filosofia, e agli intellettuali italiani, che il suo attualismo era una filosofia da respingere perché profondamente atea. Con l'immanentismo assoluto, infatti, egli aveva negato il principio della trascendenza divina, aveva sostenuto l'idea della assoluta autonomia dell'individuo immaginando la realtà storica come il prodotto del soggetto che continuamente la pensa e la crea, senza conoscere limiti esterni perché tutte le cose che esistono vivono in lui in una filosofia della libertà assoluta.

Le critiche divennero persino più severe quando i neoscolastici accusarono il filosofo di voler fagocitare il cristianesimo, incorporandolo nella sua filosofia, e lo criticarono perché utilizzava una terminologia religiosa. In realtà, secondo i neoscolastici di Milano, Gentile era l'autore di una nuova religione laica: una filosofia dello spirito che rifiutava radicalmente il materialismo e il positivismo e che aveva fatto del *pensiero* un principio assoluto, il Dio mondano di una mistica moderna che avrebbe sedotto le giovani generazioni parlando un linguaggio apparentemente simile a quello della religione. Di questo timore fu voce autorevole Francesco Olgiati nella relazione sul corso di metafisica, che svolse presso l'università cattolica del S. Cuore di Milano nel 1921, in cui spiegò ai suoi colleghi la «tendenza

spiccata» dei giovani «verso l'idealismo nella sua forma estrema». Lo sottolineava anche Giuseppe Zamboni, docente di gnoseologia alla cattolica, che individuò la ragione del successo dell'idealismo fra gli studenti universitari «in quell'aria di mistero, di profondità, di superiorità che è diffusa negli scritti degli idealisti e di quella facilità che l'idealismo offre di parlar molto e con apparenza di grande acume sopra ogni argomento»[5].

Con questa paura che i giovani italiani fossero attratti dal neoidealismo, e nel tentativo di esercitare nuovamente quella funzione di guida che le filosofie d'ispirazione cattolica avevano perso da quasi due secoli, dal 1922 i neoscolastici espressero il loro antigentilianesimo lungo due direzioni: da un lato proseguendo la riflessione sulla filosofia gentiliana e proponendo nuove valutazioni critiche sul pensiero politico di Gentile; dall'altro, come si vedrà nel prossimo paragrafo, esprimendo giudizi di natura politica sulle iniziative assunte dal filosofo e andando ad arricchire il già composito fronte dei fascisti antigentiliani.

Il giudizio dei neoscolastici sulla filosofia di Gentile faceva parte di una più ampia riflessione sul mondo moderno[6]. A questo proposito, nel gennaio del 1922, Francesco Olgiati annunciò che i cattolici non erano «moribondi di fronte alla modernità»[7]. Lo ricordò anche il caporedattore di «Vita e pensiero», Pio Bondioli, che fra il 1922 e il 1924 dedicò molti interventi al rapporto dei cattolici con la cultura moderna[8]. Come molti intellettuali europei, e in linea con i giudizi che Benedetto XV aveva formulato con l'Enciclica *Ad beatissimi Apostolorum principis* del novembre 1914, Bondioli riteneva che la Grande Guerra avesse mostrato la falsità di tutti i valori affermatisi dopo la rivoluzione francese e, in primo luogo, dell'idea di progresso che a suo avviso «in tempi ferocemente antidogmatici e positivisti», era divenuta un dogma, anzi, un mito, uno dei capisaldi delle costruzioni intellettualistiche che pretesero di dare [...] una spiegazione razionale e positiva dell'universo»[9]. Era anche lui fra quei cattolici che interpretavano «il carnaio della Grande Guerra» come l'occasione storica «per una prima resa dei conti con il "laicismo", con la modernità secolarizzata degli illuministi, finalmente messi dove si meritavano, e cioè sul banco degli imputati»[10]. E in effetti, secondo Bondioli, «i germi dell'inesausto processo d'immanenza dell'età moderna», e quindi «la ribellione definitiva contro il trascendente» erano nati con la Dichiarazione dei Diritti dell'uomo e del cittadino. Da allora, da quella «negazione beffarda della trascendenza», lo sviluppo storico aveva camminato attraverso una logica che aveva condannato gli uomini all'autodistruzione[11]. Per questo Bondioli dichiarò con forza il rifiuto più radicale della cultura moderna, l'estraneità dei cattolici da un mondo in dissoluzione

e la necessità di recuperare i valori tradizionali del cattolicesimo^[12]. Lo sostenne anche un anonimo collaboratore della «Rivista di filosofia neoscolastica», nel luglio del 1924, invitando i lettori a partecipare alla «battaglia» fra i cattolici e i neoidealisti e a «prender nota delle rispettive posizioni dei due eserciti»^[13].

Pur essendo analoga alla critica di molti cattolici contro la cultura idealistica, considerata come l'espressione più autorevole della filosofia moderna, la riflessione proposta dai neoscolastici aveva sue caratteristiche peculiari. Come ha sottolineato Renato Moro, in alcuni autorevoli intellettuali cattolici degli anni venti, e primo fra gli altri Agostino Gemelli, la polemica antimoderna acquistò anche un carattere nuovo, modernissimo, tipicamente novecentesco

quello di rappresentare una delle tante “critiche del progresso”, di confondersi con i tanti scetticisimi sulle “magnifiche sorti e progressive” presenti nell'atmosfera culturale dei primi decenni del secolo, di affermarsi come una critica della modernità sempre più ideologizzata, di apparire, insomma, come una moderna “forma di dissidenza ideologica della modernità”^[14].

Proprio per questa ragione l'antigentilianesimo dei neoscolastici ebbe aspetti analoghi a quello dei fascisti intransigenti che vedevano nel fascismo una nuova controriforma e accusavano i gentiliani di esprimere una cultura estranea alla storia italiana, nemica dei valori tradizionali e pericolosa per il futuro del paese. Anche Suckert e Fanelli contestavano Gentile, l'idealismo tedesco e le molteplici espressioni della cultura europea degli ultimi due secoli, in nome della tradizione italiana, dei valori cattolici e della condanna dell'illuminismo. In realtà, la critica dei neoscolastici traeva le sue origini da un severo giudizio filosofico. Lo dimostrano le polemiche che negli anni venti furono ospitate dalla «Rivista di filosofia neoscolastica» e dal «Giornale critico della filosofia italiana».

Sulla rivista fondata da Gentile, Ugo Spirito si occupò espressamente degli antigentiliani e nel marzo del 1926 scrisse:

Da parecchi anni non c'è cultore di studi filosofici che accingendosi a scrivere su un qualunque argomento non abbia la mente rivolta alla soluzione che dello stesso problema ha dato l'idealismo attuale. [...] sì che non deve sembrare esagerata l'affermazione che gli studiosi italiani di filosofia si dividono oggi in due sole grandi categorie: dei gentiliani e degli antigentiliani^[15].

Fra i critici del filosofo, Spirito distingueva tre tipologie: i gentiliani non ortodossi, gli ex idealisti e i cattolici. Nel primo gruppo inserì Armando Carlini, Luigi Russo, Vittorio Enzo Alfieri, Guido Calogero, Vincenzo Cento, Mariano Maresca e Vincenzo La Via, e cioè i

gentiliani che avevano iniziato un percorso autonomo dal maestro, e, secondo Spirito, erano rimasti fedeli alla filosofia di Gentile contribuendo ad arricchire il dibattito filosofico. Del secondo, invece, facevano parte quegli intellettuali che si erano formati alla scuola dell'attualismo e nella seconda metà degli anni venti erano approdati al cattolicesimo, come l'ex gentiliano Mario Casotti, «ieri idealista, oggi cattolico e antigentiliano», scriveva Spirito nel luglio del 1926^[16]. Casotti era stato capo redattore di «Levana» e, fra i giovani idealisti, si era distinto per l'adesione fervida alla filosofia e alla pedagogia di Gentile. Nel 1924 aveva elaborato il proprio distacco dalla filosofia moderna e, ritenendo impossibile qualsiasi mediazione fra l'idealismo e la metafisica antica, aveva scelto la seconda senza esitazioni^[17]. Per questo Spirito lo accusava di passare con disinvoltura da un sistema filosofico ad un altro e concludeva: «non abbiamo trovato motivi interessanti nei cattolici, figuriamoci in quelli che si sono convertiti, da poco». Nel terzo gruppo, infine, Spirito inserì i collaboratori della «Rivista di filosofia neoscolastica» che, a differenza degli altri cattolici, come ad esempio i gesuiti della «civiltà cattolica», si occupavano costantemente di filosofia^[18]. In effetti non si trattò di una riflessione articolata perché Spirito si chiese se le loro valutazioni antigentiliane fossero il frutto della malafede, o dell'incapacità di comprendere. Optò per la seconda ipotesi e affermò: «Ma, del resto, quali altri paladini potrebbe trovare una filosofia che è fatalmente costretta a rinnegare tutto il valore del pensiero moderno?»^[19].

La «Rivista di filosofia neoscolastica» replicò in più interventi sostenendo che i gentiliani non ammettevano di esprimere una filosofia fondamentalmente atea^[20]. Uno dei più assidui collaboratori scrisse nel febbraio del 1927: «parliamo un linguaggio tanto diverso che non ci si riesce nemmeno ad intendere»^[21]. Ne nacque una polemica vivace anche perché sul «Giornale critico» intervenne lo stesso Gentile che affermò:

la rivista di filosofia neoscolastica non è la civiltà cattolica, ma nel dommatismo della dottrina, nella spavalderia delle sfide lanciate ai contraddittori, nella disinvoltura con cui se ne respingono sommariamente le ragioni, dà dei punti al vecchio periodico dei padri gesuiti^[22].

Come si accennava, oltre a proseguire la riflessione sulla filosofia di Gentile, i neoscolastici si soffermarono sul suo pensiero politico. Ne è un esempio quanto scrisse il domenicano Mariano Cordovani, che dal 1921 insegnava teologia nell'università cattolica di Milano^[23], e nel 1923 accusò Gentile di essere il teorico di uno stato «a struttura panteistica», «un colosso che non rende conto a nessuno delle sue iniquità», che «deriva dall'attuazione di un sistema filosofico

anticristiano» «espressione di un assoluto» «senza nome, senza cuore e senza giustizia»[24]. Pochi anni dopo, nel volume *Cattolicesimo e idealismo*, in cui raccolse i suoi interventi pubblicati su «Vita e pensiero», spiegò che Gentile era l'autore di una teoria politica «pagana», «umanistica» e «anticattolica» in cui «lo Stato diventa Chiesa», «impone una sua Teologia»[25] e «la filosofia diventa religione» traducendo «la dottrina cattolica in un panteismo [...] che è contraffazione e negazione della filosofia cristiana»[26]. Per il teologo domenicano non si trattava solo di affrontare un problema teorico perché, a suo avviso, la religione gentiliana celebrava lo stato come una divinità, esaltava il potere politico e giustificava ogni sua azione, anche la più aggressiva. In questo senso Cordovani definì la filosofia politica di Gentile «una filosofia della violenza, capace di legittimare ogni aggressione, ogni iniquità purché materialmente riuscita», una filosofia «cedevole ad ogni sopruso»[27].

A proposito dei legami fra il fascismo e la filosofia idealistica, inoltre, lo studioso notò:

Si è molto discusso sui rapporti tra idealismo e fascismo. Il fatto è che il prof. Gentile ci tiene a essere il teorico del movimento politico che in Italia ha preso il nome di fascismo, e tende oggi a persuadere che il fascismo sia una religione o, almeno, che il suo carattere più schietto sia religioso[28].

Secondo Cordovani, questa aspirazione di Gentile aveva una sua ragion d'essere perché tutti i teorici del fascismo, e in primo luogo il ministro Rocco, proponevano un'ideologia che legittimava la violenza e una pratica politica fondata sul mito dello stato[29].

Nei primi anni venti le critiche dei cattolici di Milano contro la filosofia politica di Gentile furono rivolte anche al fascismo, di cui il filosofo era considerato un autorevole esponente. Ad esempio, nell'agosto del 1924, Bondioli scrisse che «come Marx aveva attinto in Hegel la vernice filosofica del socialismo, il fascismo trovò nel neohegeliano Gentile il giustificatore della dittatura di partito»[30]. Tuttavia, come si vedrà fra breve, dalla seconda metà degli anni venti considerazioni di questo tipo divennero sempre meno frequenti sulle riviste dei neoscolastici, che continuarono ad essere radicalmente antigentiliani ma si mostrarono ben più propensi a sottolineare gli aspetti positivi del regime fascista. Da allora, il principale protagonista dell'antigentilianesimo cattolico fu Agostino Gemelli e il teatro dello scontro divenne la scuola italiana[31].

2. Cattolici e fascisti contro la riforma Gentile

Dal 1922 al 1925, i collaboratori della «Rivista di filosofia neoscolastica» e di «Vita e pensiero», che proprio in quegli anni non risparmiavano accuse feroci contro Gentile, si schierarono a favore della riforma della scuola^[32]. A tale proposito, nel gennaio del 1924, Francesco Olgiati spiegò la posizione dei neoscolastici sulle pagine di «Vita e pensiero» dove scrisse: «È vero che esiste un contrasto fra idealisti e cattolici che è insanabile. Noi combattiamo e combatteremo sempre contro l'idealismo [...] ma non possiamo non sostenere una legge che aspettavamo da tanto»^[33]. In effetti anche i neoscolastici, come tutti gli intellettuali cattolici, accolsero con entusiasmo la riforma della scuola che aveva fra i suoi principi fondamentali la libertà d'insegnamento e garantiva ai privati uno spazio ben maggiore di quello che avevano avuto fino ad allora. Per innalzare il livello generale della scuola italiana, la riforma Gentile favoriva la concorrenza fra gli istituti pubblici e quelli privati e concedeva il riconoscimento giuridico agli istituti privati che avessero i requisiti richiesti dalla legge, come la stessa università cattolica di Milano che lo ottenne nell'ottobre del 1924 e da allora fu autorizzata a rilasciare diplomi con valore legale. Tuttavia, dal 1922 al 1925, i cattolici si schierarono a favore della politica scolastica sostenuta da Gentile anche perché la riforma che portava il suo nome rappresentava una netta sconfitta della scuola laica.

Nel settembre del 1907, durante i lavori del VI congresso nazionale della federazione nazionale degli insegnanti della scuola media, Gentile aveva illustrato la propria idea di riforma scolastica. In quella sede, aveva criticato la scuola confessionale perché impediva il libero svolgimento del pensiero, ma non aveva risparmiato giudizi severi contro la stessa scuola laica. Critico inflessibile degli assertori della neutralità del sapere, egli riteneva che la crescita dei bambini potesse svolgersi solo grazie allo sviluppo spirituale della loro personalità e per questo aveva proposto di imitare la scuola confessionale che, a suo avviso, nonostante i numerosi limiti, sapeva «inculcare» agli alunni una fede, riusciva a scaldare i cuori ed era in grado di predisporre gli animi ad accogliere valori assoluti. Del resto, Gentile pensava che la religione fosse un mito e che si ponesse «al di là della nostra intelligenza», cioè al di là dell'analisi razionale: avrebbe potuto svolgere le funzioni di una *philosophia inferior* e preparare i bambini, non ancora pronti ad affrontare la riflessione filosofica, allo studio della filosofia. Per queste ragioni, convinto dell'importanza di insegnare la religione cattolica nelle scuole elementari, aveva affermato:

Parlate al bambino di Dio; parlategli di un essere, di una persona che ha fatto il mondo e lui, [...] una persona che non si vede in nessun luogo ed è in tutti i luoghi; e il bambino capirà a modo suo, e crederà che c'è un principio a fondamento dell'essere e del dovere; un principio, che è al di là di tutte le cose visibili e di tutti gli ordini rispettabili. Questo senso dell'assoluto è la stessa natura essenziale dello spirito, che noi potremmo trascurare e disconoscere, ma non distruggere! [34]

Sempre al VI congresso nazionale della Fnism, Gentile aveva espresso la sua concezione della riforma scolastica come parte di un progetto più ampio di costruzione dello stato e aveva affermato che lo stato moderno

è laico perchè si sottrae a tutto ciò che è estraneo a cui abbia a servire, e fine a se stesso non può diventare negando ogni fine, bensì affermando sè come fine; sè [...] come un che di assoluto, dotato di valore divino [35].

In questo orizzonte, la religione cattolica, cioè la religione dei padri e della tradizione italiana, avrebbe contribuito alla costruzione della coscienza nazionale.

Ovviamente i cattolici conoscevano l'orientamento pedagogico e filosofico di Gentile e all'inizio degli anni venti avevano dato un sostegno importante al filosofo e al fascio di educazione nazionale, condividendo con gli idealisti la battaglia per l'introduzione dell'esame di stato e quella per la libertà d'insegnamento. Coerentemente con quanto avevano sostenuto fino ad allora, fra il 1922 e il 1925, difesero la riforma dalle critiche degli antifascisti e dalle polemiche degli antigentiliani perché, indipendentemente dal progetto pedagogico che ne era alla base, la politica scolastica gentiliana faceva della religione cattolica un elemento decisivo della formazione dei bambini e rappresentava una vittoria contro la scuola agnostica e positivista dell'Italia liberale.

Dalla seconda metà degli anni venti questo approccio cambiò. I cattolici accentuarono i toni polemici contro Gentile e andarono ad arricchire il già composito fronte dell'antigentilianesimo nella speranza che il fascismo avrebbe preso le distanze dal progetto del filosofo idealista. L'auspicio aveva ragioni fondate perché proprio da allora a contestare il filosofo, oltre ai fascisti intransigenti che proseguirono la loro campagna, vi furono il ministro dell'Istruzione Pietro Fedele e il suo successore Giuseppe Belluzzo, alcune importanti riviste del fascismo come «Critica fascista», il capo di stato maggiore Pietro Badoglio, e, in una certa misura, il Gran Consiglio del fascismo e lo stesso Mussolini. In questo senso, l'espansione dell'antigentilianesimo e l'autorevolezza dei suoi protagonisti

determinarono nei cattolici la convinzione che il regime si sarebbe incamminato su un percorso diverso da quello indicato da Gentile, e avrebbe dato alla cultura cattolica antigentiliana uno spazio maggiore di quello avuto fino ad allora.

Per la verità, quando il ministro dell'Istruzione Fedele mostrò i suoi primi propositi revisionisti in merito alla riforma dell'esame di stato, provocando la reazione di Gentile di cui si è già parlato nel capitolo precedente, i cattolici temettero che la modifica avrebbe danneggiato le scuole private. Il 31 gennaio del 1925, il vice camerlengo del Pontefice, Ugo Ludovisi Boncompagni, si rivolse al ministro dell'Interno Luigi Federzoni e gli trasmise una lunga lettera di Agostino Gemelli. Nella lettera il rettore dell'università cattolica mostrava le proprie preoccupazioni riguardo alla possibilità di modificare l'esame di stato e non si peritava di nascondere il proprio giudizio su Pietro Fedele che considerava una persona debole e di poco spessore^[36]. Ludovisi Boncompagni assicurò Federzoni di non condividere l'opinione di Gemelli su Fedele, ma gli chiese un incontro con il ministro dell'Istruzione per sapere quale sarebbe stato l'orientamento del governo sulla politica scolastica, anch'egli preoccupato per l'eventuale modifica dell'esame di stato. Informato da Federzoni dei timori di Gemelli e di Ludovisi Boncompagni, Fedele negò risolutamente di voler cambiare la riforma e nel febbraio del 1925 scrisse al ministro dell'Interno:

È falso intanto che io pensi a varare un decreto legge che modifichi sostanzialmente l'esame di Stato per le scuole medie. Nel Regolamento che si sta preparando, non solo sarà mantenuta la forma e la sostanza dell'esame, come vuole la legge, ma vi sarà qualche maggiore garanzia per la scuola privata.

Quanto alla nomina dei professori universitari, tu hai veduto che tutto il Senato si mostrò contrario all'attuale sistema. D'accordo col Presidente del consiglio dissi che l'avrei mutato. Al P. Gemelli assicurai personalmente che si sarebbe studiato il modo di garantire la libertà delle università libere. Di che cosa dunque egli dubita?

Dell'accusa poi che mi si muove, di essere stato contrario alla riforma Gentile, e di avere abbandonato le mie opinioni per diventare ministro, essa è così fantastica, che posso ridermene^[37].

In realtà, negli anni in cui fu ministro, e cioè dal 1925 al 1927, Fedele fu fra i principali avversari della riforma Gentile. Con uno dei primi provvedimenti cambiò i programmi previsti nel 1923 e aggiunse le opere di S. Agostino, di S. Tommaso e di S. Anselmo nei programmi di filosofia dei licei e in quelli degli istituti pedagogici gli scritti di Silvio Antoniano, di Don Bosco e dell'ultimo Ausonio Franchi. E infine, dal programma dell'esame di maturità del liceo classico,

eliminò le opere di Giordano Bruno, Giovambattista Marino, e Gabriele D'Annunzio[38].

Le iniziative di Fedele vennero seguite con particolare interesse dalle riviste cattoliche che si complimentarono con il ministro. Ad esempio, «La civiltà cattolica» confrontò il suo operato con quello di Gentile e nell'estate del 1926 sottolineò che il fascismo aveva inaugurato una nuova politica scolastica, caratterizzata dalla valorizzazione della religione cattolica nella vita nazionale[39]. Il filosofo replicò nel settembre del 1926 accusando i collaboratori della «civiltà cattolica» di «togliere luce e aria alla scuola italiana»[40]. Un mese dopo, inaugurando i corsi universitari dell'ateneo di Bologna, fu ancora più chiaro e denunciò i rischi di una politica disponibile a soddisfare le domande dei cattolici.

abbiamo porto lealmente la mano; ed ecco si vorrebbe prenderci tutto il braccio, e si pretende che l'insegnamento religioso, come lo vuol impartito la Chiesa Cattolica, dalle scuole elementari passi alle medie, per salire poi nelle università[41].

La richiesta avanzata da «La civiltà cattolica» di introdurre corsi facoltativi di religione in tutti gli istituti scolastici fu accolta da Fedele nel novembre del 1926, quando estese alle scuole medie i corsi opzionali di religione che dal 1924 erano previsti per i soli istituti magistrali[42]. Da allora, il conflitto con Gentile divenne ancora più acceso. Nel dicembre del 1926 il ministro polemizzò con il consiglio superiore della Pubblica Istruzione per l'attribuzione di una cattedra universitaria e il filosofo, che era vicepresidente del consiglio superiore dal febbraio di quel anno, ne approfittò per dare le dimissioni e per spiegare a Fedele che le divergenze con la sua politica erano ormai insormontabili. Informandolo che avrebbe illustrato a Mussolini le motivazioni che lo portavano a dimettersi, lo accusò di esprimere una politica clericale che gli rendeva difficile continuare a collaborare con il ministero.

se Egli vorrà udirmi, io certo non mancherò di esporgli con la mia solita schiettezza i motivi che mi costringono ad insistere nelle mie dimissioni, poiché io non posso nascondere neppure a te che le tue incertezze di metodo in parecchi atti recenti della tua amministrazione e la tendenza clericale che ormai vedo con mio sommo rincrescimento prevalere nella politica scolastica, già mi rendevano estremamente difficile la linea di leale collaborazione alla tua opera personale di Ministro dell'Istruzione[43].

Lo stesso giorno Fedele replicò facendogli notare che la politica scolastica del ministero era perfettamente in linea con le decisioni del governo e che nell'attuarela egli si era sempre attenuto alle disposizioni di Mussolini[44]. La crisi rientrò in pochi giorni perché Gentile fu

convinto dal capo del governo a ritirare le dimissioni, ma la difficoltà di difendere la riforma della scuola non venne meno. Per tutto il 1927, e soprattutto nell'estate, quando furono resi noti i risultati degli esami di stato delle scuole secondarie, sulla stampa si scatenò un vero e proprio attacco contro il filosofo da parte delle riviste cattoliche e di autorevoli periodici fascisti. Fra i cattolici, i giornali più severi furono «La civiltà cattolica» e la «Rivista di filosofia neoscolastica»: i gesuiti contestarono il metodo storico previsto dalla riforma del 1923 perché lo consideravano foriero di scetticismo, mentre i neoscolastici aprirono un'inchiesta in cui raccolsero le critiche degli insegnanti di filosofia che rivendicavano una maggiore autonomia nei programmi scolastici^[45].

I periodici fascisti proposero un ragionamento molto diverso e criticarono la mancanza di un orientamento politico unitario nella riforma del 1923. Da questo punto di vista le considerazioni di un quindicinale come «Critica fascista», che fino ad allora aveva difeso Gentile dalle accuse degli antigentiliani, hanno una rilevanza notevole. Nell'aprile del 1927 la rivista di Bottai denunciò lo stato in cui si trovava la scuola italiana che, a suo avviso, mancava d'insegnanti che sentissero «lo spirito nuovo, lo spirito fascista»^[46], e qualche mese dopo giudicò intollerabile che le nuove generazioni fossero allevate da uomini cresciuti in un clima molto diverso da quello prodotto dal fascismo^[47]. Con queste considerazioni la rivista di Bottai inaugurò una delle discussioni più animate nel corso degli anni trenta, ponendo il problema di fascistizzare la scuola italiana^[48]. Se ne parlerà ampiamente più avanti, non prima di aver sottolineato che nella seconda metà degli anni venti, fra i critici della riforma Gentile, oltre ai cattolici antigentiliani e agli intellettuali fascisti, preoccupati per le sorti della scuola italiana, ci furono autorevoli esponenti del regime.

Nell'estate del 1927 il capo di stato maggiore, Pietro Badoglio, informò Mussolini che alla leva militare fra i diplomati vi era una percentuale molto alta di riformati. Per questo chiese al capo del governo di potenziare l'insegnamento dell'educazione fisica nelle scuole e di proseguire nella direzione già individuata da Fedele riducendo i programmi scolastici degli studenti medi^[49]. Le richieste di Badoglio vennero accolte da Mussolini, che il 14 luglio del 1927 scrisse al ministro Fedele indicandogli l'orientamento che avrebbe dovuto dare alla politica scolastica fascista.

Caro Ministro,

la necessità di alleggerire il fardello culturale che grava sulle spalle e sullo spirito degli studenti medi, è di una evidenza assoluta, per cui ogni indugio, nel decidersi, sarebbe disastroso. Le ragioni che

impongono questo provvedimento sono le seguenti:

C'è un sovraccarico di programmi, che anche i giovani meglio preparati – fisicamente e intellettualmente – non riescono a portare.

Questo sovraccarico, abitua ai trucchi e quindi debilita, oltre al fisico, il morale dei giovani.

La parte dedicata alla filosofia e alla storia universale antica è eccessiva e si riduce a uno sforzo puramente mnemonico.

La storia antica dovrebbe essere insegnata a cicli, senza troppi nomi e date che nessuno – a esami finiti – ricorda, mentre dovrebbe essere ampiamente insegnata la storia moderna italiana dal 1821 al 1922. Questo è un secolo che gli italiani – studenti o no – dovrebbero conoscere *in profondo*, perché è il secolo della Risurrezione della Patria.

Più che [al]la filosofia teoretica dovrebbesi dare sviluppo alla storia della filosofia, anche qui senza esagerare, poiché la filosofia non lascia tracce nello spirito dei giovani, specialmente quando viene insegnata in forma erudita e pedantesca. Per rendere interessante la filosofia, bisognerebbe, per dirla in gergo moderno, attualizzarla e drammatizzarla. Niente, di più drammatico, infatti di questa annosa ricerca che lo spirito umano fa della verità assoluta.

Ma v'è un'altra ragione profonda che consiglia di alleggerire i programmi di quelle che chiamerò le materie più pesanti, ed è lo stato fisiologico e morale delle generazioni che fra poco popoleranno le scuole. Sono i figli della guerra o gli adolescenti della guerra. Le loro famiglie ed essi, furono sottoposti a tutte le privazioni materiali della guerra e all'enorme choc morale e nervoso della guerra. Sono generazioni debilitate. C'è il caso – forzandole – di farne delle generazioni di nevrastenici candidati al manicomio o al suicidio.

Approvo, quindi, un intelligente nonché razionale alleggerimento del programma e l'autorizzo – se necessario – a porre la questione al Consiglio Superiore dell'Istruzione Pubblica.

Approvo soprattutto la parentesi del giovedì – che dovrebbe essere – il mattino – dedicata a ludi sportivi e nel pomeriggio a visite a città, monumenti, musei, porti, officine, miniere, campi.

Approvo infine il programma fascista, come materia d'insegnamento. Con ciò, i giovani vengono immediatamente inseriti nella realtà contemporanea[50].

Come si può notare, a quasi cinque anni dall'approvazione della riforma Gentile, Mussolini era d'accordo con quanti credevano che i programmi scolastici fossero troppo ampi e troppo gravosi. Pensando all'impatto che la Grande Guerra aveva avuto sul tessuto sociale del

paese, il capo del governo riteneva che gli studenti e le loro famiglie non avrebbero potuto sostenere il peso di una scuola così impegnativa e per questo autorizzò Fedele a portare la questione di fronte al consiglio superiore della Pubblica Istruzione, dove il ministro avrebbe incontrato l'opposizione di Gentile, che sicuramente si sarebbe battuto contro ulteriori riduzioni dei programmi scolastici. Tuttavia, accanto alle considerazioni di natura pratica, vi era anche un'altra ragione per cui Mussolini si mostrò disponibile a modificare la riforma del 1923. Gentile riteneva che attraverso una preparazione seria e selettiva i docenti italiani avrebbero contribuito a sviluppare l'identità dei ragazzi e la loro coscienza nazionale, senza bisogno di ricorrere a fattori esterni alla scuola. In quanto ambito prescelto per la formazione dei nuovi italiani, la scuola avrebbe allevato le nuove generazioni fasciste affrontando, giorno dopo giorno, i problemi degli allievi e delle loro famiglie. In questa prospettiva, la questione del rapporto fra la scuola e la società non costituiva un problema, nel senso che, per Gentile, la scuola si identificava con la società, con lo stato, e con la vita della nazione. Nell'estate del 1927, invece, Mussolini temeva che la scuola voluta dal filosofo divenisse un mondo a parte, che fosse in grado di selezionare una classe dirigente, ma non altrettanto capace di dialogare con la società e con le sue esigenze; un luogo in cui il conoscere fosse inteso in termini accademici e la formazione degli studenti si risolvesse in un percorso culturale. A differenza di Gentile, il capo del governo riteneva indispensabile creare un rapporto diretto fra la scuola e la società, e fra la scuola e il regime, e per questo approvò l'introduzione dello studio del fascismo nei programmi scolastici e l'istituzione di una giornata dedicata ai giochi sportivi e alle gite turistiche. Pensava, infatti, che l'educazione politica e le attività extrascolastiche fossero decisive per la formazione di una generazione «inserita nella realtà contemporanea».

D'altra parte, la volontà del capo del governo di ridurre i programmi scolastici non implicava un rifiuto radicale dell'impostazione che Gentile aveva dato alla scuola. Fra le discipline insegnate nei diversi istituti scolastici, e soprattutto, fra i molteplici problemi della scuola italiana, Mussolini si mostrò particolarmente interessato all'insegnamento della storia e della filosofia e addirittura indicò a Fedele la metodologia migliore per la didattica di entrambe. Per la filosofia, il capo del governo pensava ad un metodo «moderno» per «attualizzarla e drammatizzarla», facendo conoscere ai giovani studenti «l'annosa ricerca che lo spirito umano fa della verità assoluta»; per la storia Mussolini chiedeva di potenziare lo studio del risorgimento a scapito della storia antica. In entrambi i casi, non si discostava da Gentile che avrebbe certamente condiviso la necessità di presentare la filosofia come ricerca quotidiana della verità assoluta e il

risorgimento come «risurrezione della patria». Era stato proprio il filosofo ad introdurre la storia del risorgimento nei programmi di letteratura italiana, in quelli di filosofia e in tutte le discipline che lo consentissero e a farne una parte fondamentale del programma di storia delle scuole elementari e delle medie.

Di queste considerazioni e della volontà del capo del governo di modificare rapidamente i programmi scolastici, nel luglio del 1927, Gentile non era a conoscenza. Attaccato dalla stampa fascista e dai cattolici, osteggiato dal ministro dell'Istruzione e da autorevoli esponenti del regime, il filosofo proseguì nella sua opera sperando di difendere la riforma scolastica e il proprio ruolo nel fascismo. Per questo, nell'agosto del 1927, scrisse a Mussolini una lettera, ancora più dura di quella pubblicata su «Epoca» nel 1925, in cui accusò Fedele di utilizzare «il pretesto della fascistizzazione» per «favorire i peggiori fascisti e per procurare ad essi promozioni od altri vantaggi non meritati»[51]. Nel farlo non si preoccupò di nascondere il proprio giudizio sul ministro perché era convinto che di lì a poco il capo del governo l'avrebbe sostituito per imprimere una svolta anticlericale alla politica del fascismo. Così gli aveva scritto Codignola, alla fine di agosto, riferendosi alla polemica sui rapporti fra stato e Chiesa, che in quei mesi occupava le pagine dei giornali fascisti e che, comprensibilmente, al pedagogista sembrava orchestrata dall'alto[52].

Sul «popolo d'Italia», fra luglio e agosto del 1927, diversi interventi avevano plaudito all'imminente risoluzione della questione romana e al nuovo spirito religioso introdotto dal fascismo, tanto che il giornale della S. Sede era intervenuto per invitare i commentatori a moderare l'ottimismo e per ricordare che la soluzione era ancora lontana. In effetti, in quel periodo le trattative erano ferme perché Mussolini desiderava «guadagnare tempo, preparare il terreno all'approvazione dei patti e accrescere la propria forza di negoziazione»[53]. Comunque, alla presa di posizione del Vaticano risposero alcuni quotidiani fra cui il «Corriere Padano», che definì la concezione statale del fascismo «antitetica a quella della Chiesa cattolica» e parlò di «una trincea nazionale invalicabile» contro i sostenitori di qualsiasi ipotesi «conciliatorista»[54]. Furono queste parole ad alimentare le speranze dei gentiliani e a far scrivere a Codignola una lunga lettera a Gentile in cui notava:

L'atteggiamento del Presidente nei riguardi del Vaticano sta cambiando profondamente. Hai visto le polemiche del Corriere Padano? Sono molto significative e sono evidentemente ispirate dall'alto. E F.[edele] si è ormai definitivamente compromesso con la sua sfacciatissima politica clericale[55].

Le aspettative dei gentiliani andarono disattese. Nel settembre del

1927 lo stesso Codignola comunicò a Gentile che le sue funzioni di vicepresidente del consiglio superiore della Pubblica Istruzione e di presidente dell'istituto nazionale di cultura fascista erano in serio pericolo perchè Fedele e Badoglio orchestravano una manovra per isolarlo. Lo informò anche della decisione di Mussolini di ridurre i programmi scolastici in seguito alle richieste del capo di stato maggiore e, infine, lo invitò ad un atteggiamento più prudente di quello che aveva tenuto quando aveva scritto a Mussolini lamentandosi dell'operato di Fedele^[56]. Gentile non seguì il suo consiglio e anzi intervenne sul «Corriere della Sera» per ribadire il suo giudizio severo contro l'ipotesi di una soluzione della questione romana, provocando la reazione dei molti antigentiliani e, più in generale, di tutti coloro che auspicavano il buon esito delle trattative fra la S. Sede e il governo fascista^[57].

Nei mesi successivi i critici più autorevoli del filosofo furono il Gran Consiglio del fascismo e il nuovo ministro della Pubblica Istruzione Giuseppe Belluzzo, che sostituì Fedele nel luglio del 1928. Il 10 novembre del 1927 il Gran Consiglio, di cui Gentile era membro in quanto presidente dell'istituto nazionale fascista di cultura, si riunì per affrontare i problemi relativi alla «fascistizzazione della scuola»: in quella sede i membri del supremo organo del fascismo discussero dell'esame di stato, dell'educazione fisica e della gestione delle scuole professionali^[58]. Le loro conclusioni, insieme alla lettera di Mussolini a Fedele del luglio 1927, costituiscono il presupposto della politica scolastica fascista degli anni successivi.

Per alcuni versi l'esito della riunione fu favorevole al filosofo perchè il Gran Consiglio dichiarò che la riforma Gentile doveva «essere considerata come una delle migliori e più fondamentali leggi del regime»^[59] e concluse ricordando l'intangibilità dell'esame di stato che garantiva al regime fascista il monopolio della concessione dei titoli scolastici e la discrezionalità nel concedere il riconoscimento giuridico agli istituti privati. Tra l'altro, proprio venendo incontro ad una richiesta del filosofo idealista, e nonostante le rimozioni dell'allora ministro dell'Economia Nazionale Giuseppe Belluzzo, il Gran Consiglio stabilì che la gestione delle scuole professionali doveva far capo al ministero della Pubblica Istruzione e non a quello dell'economia «conseguentemente al criterio unitario dello Stato fascista». Per altri, invece, le considerazioni emerse in seno al Gran Consiglio non rappresentarono un successo di Gentile. Il supremo organo del regime, infatti, distinse i risultati ottenuti dalla riforma del 1923 nelle scuole elementari, da quelli raggiunti nelle scuole medie e nelle università e definì i primi eccellenti mentre i secondi solo «soddisfacenti». Preciso questo aspetto, i membri del Gran Consiglio indicarono i provvedimenti più urgenti da adottare ed espressero un orientamento

analogo a quello che Mussolini aveva indicato a Fedele nel luglio del 1927. Anche loro, infatti, concentrarono l'attenzione sull'importanza «dell'educazione ginnico-sportiva», che fino ad allora non aveva ricevuto l'adeguata attenzione da parte della scuola italiana, e dichiararono la necessità di stabilire un «più diretto contatto» della scuola «con la vita in tutte le sue manifestazioni di forza, di bellezza e di lavoro»[60].

Codignola commentò la dichiarazione sull'esame di stato, emersa dalla riunione del Gran Consiglio, definendola «una delle maggiori e più coraggiose affermazioni ideali osate dal Fascismo da che ha conquistato il potere» e addirittura parlò di «intangibilità della riforma Gentile»[61]. Ancora una volta si trattò di un errore di valutazione. Infatti, nel luglio del 1928 Fedele fu sostituito dall'ex ministro dell'Economia Nazionale Giuseppe Belluzzo che si apprestava ad introdurre un libro unico di testo per le scuole elementari e ad inserire nei primi due anni di tutte le scuole medie inferiori materie comuni[62]. Nel primo caso si trattava di ostacolare la libertà d'insegnamento, nel secondo di orientarsi verso la scuola media unificata che Gentile combatteva dall'inizio del Novecento[63]. Fu allora che il filosofo si dimise dal consiglio superiore della Pubblica Istruzione.

Da questo punto di vista sembrerebbe che non avesse torto il filosofo cattolico Enrico Castelli quando il 12 agosto del 1928, sulle pagine del suo diario, notava: «si delinea una violenta campagna antigentiliana dopo la successione al ministero della P.I. dell'on. Belluzzo; spero che Gentile verrà con me a miti consigli»[64]. In realtà, se nell'estate del 1928 l'antigentilanesimo aveva fra i suoi rappresentanti autorevoli membri del governo, è pur vero che anche allora il filosofo ebbe il sostegno del presidente del consiglio. Dopo aver invitato il ministro Fedele a modificare i programmi scolastici ed aver espresso la necessità di istituire un maggiore contatto fra la scuola e la società, il 22 agosto del 1928 Mussolini inviò a Gentile una relazione di Belluzzo sulle trasformazioni da apportare alla legislazione scolastica[65]. Gli chiese di considerare le proposte del nuovo ministro e di dargli il proprio parere, cosa che accadde di lì a pochi giorni, quando il filosofo spiegò al duce che la politica di Belluzzo era contraria a quella espressa dal Gran Consiglio alla fine del 1927. Tuttavia, questa volta, prima di criticare pubblicamente il nuovo ministro, come aveva fatto con Fedele, Gentile chiese l'autorizzazione di Mussolini a cui presentò un articolo su Belluzzo, che avrebbe pubblicato sul «Corriere della Sera». Ingiustamente accusato di voler stravolgere la riforma scolastica, il Belluzzo descritto Gentile era contestato dai nemici del fascismo che gli attribuivano progetti antigentiliani, mentre invece era un vero fascista e uno

strenuo difensore della riforma del 1923^[66]. Mussolini autorizzò il filosofo a pubblicare l'articolo e nel dicembre del 1928 tornò nuovamente a rassicurarlo, dicendogli a proposito della riforma scolastica: «ha visto che non ho lasciato toccar nulla?»^[67].

Poco più di due mesi dopo, la firma dei patti lateranensi avrebbe segnato un grande successo politico di Mussolini e una sconfitta di Gentile che aveva ribadito in diverse sedi il proprio dissenso rispetto a qualsiasi ipotesi di conciliazione. In effetti, come notava Renzo De Felice, dopo la firma degli accordi del Laterano l'articolo di Gentile che commentava l'evento sembrò «una mezza palinodia cui dovette piegarsi»^[68].

3. Il Concordato e il VII Congresso di filosofia

Secondo un'interpretazione tuttora prevalente nella storiografia italiana, dopo il 1929 il regime fascista evidenziò il proprio volto reazionario e conservatore ed emarginò progressivamente Gentile offrendo spazi politici sempre maggiori ai suoi oppositori. Così, mentre la Chiesa abbandonava gli stimoli sorti con il modernismo all'inizio del secolo, il fascismo avrebbe scelto una legittimazione teorica diversa da quella che gli aveva fornito Gentile. Eugenio Garin, il primo e il principale sostenitore di questa tesi, era convinto che le radici culturali del fascismo fossero nello «spiritualismo, la filosofia che tra positivisti pentiti, esistenzialisti cattolicizzanti e metafisici classici, accompagnò su piani ufficiali la parabola del fascismo dal '29 in poi»^[69]. Su questa stessa linea interpretativa, molti autorevoli studiosi, diversi per formazione e per ambiti di studio, hanno ritenuto che il substrato comune fra la Chiesa e il fascismo, rappresentato dalla linea antimoderna indotta dall'enciclica *Pascendi* del 1907^[70], sia stato la premessa culturale di un incontro politico indispensabile per il regime. Certo, a loro avviso, il fascismo non avrebbe voluto divenire un regime confessionale, ma della religione cattolica avrebbe fatto un valido strumento per costruire una propria ideologia. Nelle pagine che seguono si propone un'ipotesi diversa e cioè che il declino di Gentile non derivò né dalla vittoria delle correnti tradizionaliste presenti nel fascismo né dall'azione dei cattolici, dato che neppure loro riuscirono ad egemonizzare la cultura di uno stato che considerava la religione cattolica un *instrumentum regni*. Come si vedrà, a determinare la sconfitta del filosofo furono gli antigentiliani del partito fascista e lo stesso Mussolini, decisi a costruire un regime totalitario per certi aspetti diverso da quello teorizzato da Gentile.

Con il Concordato i cattolici antigentiliani ebbero l'illusione della vittoria perché il regime sembrò sconfessare l'idea di stato etico che, come aveva affermato più volte Gentile, non avrebbe accettato compromessi con un altro ente morale come la Chiesa. Da allora molti intellettuali cattolici pensarono che l'influenza del filosofo sul fascismo, basata su un equivoco perdurato per tutti gli anni venti, avrebbe avuto fine con il volgere del nuovo decennio e che il regime avrebbe finalmente riconosciuto alla cultura cattolica il ruolo di centro propulsore dell'ideologia fascista. Fra loro vi fu il filosofo cattolico Enrico Castelli che il 24 aprile del 1929 consegnò alle pagine del suo diario il programma per la creazione di un'associazione di cattolici e fascisti antigentiliani:

Sto lavorando ad attuare un programma grandioso di lotta politico-religiosa. In occasione della ratifica del trattato tra la Santa Sede ed il

Governo Nazionale Fascista, l'istituzione di una Associazione Culturale Cattolica Fascista mi sembra quanto mai opportuna per affrontare in pieno l'equivoco purtroppo popolare di identificare il fascismo con la concezione gentiliana dello Stato etico. Impresa ardua ma non disperata. Hanno aderito al mio programma di lavoro i Senatori Fedele e Montresor, l'on. Anile, [***] ed il prof. Festa. P. Rosa, edotto del piano che dovrà avere larga risonanza non solo negli ambienti puramente cattolici, ma soprattutto negli ambienti fascisti avversi alla tesi gentiliana, promise il suo appoggio. Sull'opportunità del momento, i pareri sono discordi, io lo credo il più opportuno.

Vedremo accorrere nelle nostre file molta gente[71].

La convinzione di Castelli e di molti cattolici trovava un riscontro nello stesso Concordato che all'art. 36 definiva la religione cattolica «fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica» e in questo modo consentiva al legislatore fascista di estendere l'insegnamento della religione cattolica alle scuole medie e di modificare la riforma Gentile che lo prevedeva solo per le elementari[72].

Di questo problema, e più in generale delle conseguenze della Conciliazione sulla cultura italiana, si discusse a Roma, dal 27 al 29 maggio del 1929, al VII congresso nazionale di filosofia che fu organizzato da Gentile e a cui parteciparono numerosi intellettuali italiani, oltre al gruppo dei neoscolastici dell'università cattolica di Milano. Nel programma il filosofo spiegò le ragioni per cui il Concordato sarebbe stato oggetto di riflessione nelle giornate del convegno e a questo proposito scrisse

L'attuale momento politico e i nuovi rapporti tra il Regno d'Italia e la Santa Sede pongono avanti alla coscienza degli italiani problemi vitali di cultura: i quali sono problemi pratici urgenti, ma sono pure problemi altamente speculativi; riguardano le relazioni dell'individuo con lo Stato, l'ordinamento della scuola pubblica, e simili, ma toccano pure i concetti fondamentali d'ogni dottrina filosofica[73].

Come emerge dalle sue parole, dopo gli accordi del Laterano, Gentile riteneva che i filosofi italiani dovessero discutere su due aspetti fondamentali della cultura e della politica del fascismo: il rapporto fra gli individui e lo stato e il futuro della scuola pubblica. Del primo argomento si occupò egli stesso con la relazione *La filosofia e lo Stato* in cui riassunse i capisaldi della sua concezione dello stato etico[74]. In effetti, nell'intervento del filosofo non vi furono considerazioni nuove rispetto alla definizione che egli aveva elaborato nel 1916, nei *Lineamenti della filosofia del diritto*, e aveva ribadito negli anni seguenti. Per Gentile lo stato continuava ad essere l'individuo nella sua universalità, l'attualità concreta del volere del singolo che, proprio perché vuole concretamente, vuole l'universale. Per questo,

anche in quella sede affermò l'identità fra stato e individuo, convinto che l'unica libertà concreta fosse quella che si vive all'interno stato, uno stato che struttura la personalità dei singoli e ha un carattere assoluto e divino, cioè non può e non deve essere limitato da nulla. D'altra parte, nel maggio del 1929, quel discorso era chiaramente diretto contro i cattolici antigentiliani e contro chi non riconosceva il primato dello stato su qualunque altra realtà «economica, morale o religiosa». Per questo Gentile parlò di «sottomissione assurda», riferendosi all'ipotetico riconoscimento di «idealità superiori, morali e religiose» provenienti da enti diversi dallo stato.

Anche i cattolici non mancarono di esprimere con chiarezza il loro pensiero ed entrarono nel merito della discussione soffermandosi sullo stato etico, sui rapporti fra la filosofia di Gentile e l'ideologia del fascismo e, infine, sulle conseguenze politiche del Concordato. Ad esempio Gustavo Bontadini, allora giovane e già autorevole studioso, notò che il filosofo idealista non aveva mai spiegato quali fossero le caratteristiche dello stato di cui si faceva sostenitore. L'aveva descritto come una potenza assoluta, ma non aveva definito la sua esistenza empirica. Per questo Bontadini fece notare ai partecipanti al congresso: «Ma se le cose stanno così, allora perdono senso, [...] o, se più piace, ne acquistano uno talmente indeterminato che ci possiamo stare tutti»^[75]. Religioso e laico, liberale e fascista, assoluto e relativo, allo studioso cattolico lo stato etico di Gentile sembrava una realtà politica indeterminata e indeterminabile, capace di comprendere tutto e il suo contrario. Proprio per questa ragione, egli sostenne che la filosofia di Gentile non poteva tradursi in un'ideologia politica e che, per il filosofo, la dottrina dello stato fascista si identificava con «la pura forma della filosofia, ossia, proprio, la filosofia in genere» e non con una dottrina politica particolare^[76]. Si trattava di un'affermazione importante a pochi mesi dagli accordi del Laterano. Bontadini ricordò che lo stato fascista aveva una sua fisionomia determinata e per questo aveva scelto di stipulare il Concordato adottando una decisione politica precisa:

La logica del Concordato è questa, appunto: che lo Stato riconosce che il ritorno del popolo italiano alla tradizione cattolica è la prima fondamentale condizione della sua potenza. Poiché ridare al popolo quella coscienza religiosa che da parecchi secoli a questa parte si è andato carpendogli, significa ridargli il sentimento del dovere, del sacrificio e del rispetto dell'Autorità, che procede da Dio Onnipotente. Il popolo non filosofa; ma quando avverte – e dimostra praticamente di avvertire - che, tolto Dio, la morale perde ogni fondamento, è, nel suo semplicissimo istinto, più filosofo del filosofo^[77].

Questa interpretazione dei patti lateranensi fu condivisa da tutti i

cattolici che parteciparono al congresso del maggio 1929 ed evidenziarono la scelta del regime fascista di orientarsi verso una cultura e una tradizione diverse da quelle espresse da Gentile. Ritenendo che il fascismo avesse sconfessato il filosofo idealista, i cattolici presero parte al VII congresso per affermare la loro dottrina sullo stato e «finalmente far sapere a tutti la decisa ed intransigente volontà dei cattolici di difendere e perseguire l'integrale realizzazione pratica di quella dottrina, sì che tutti potessero francamente prendere il loro posto nella inevitabile battaglia»^[78]. Tanto fu importante il problema delle conseguenze del Concordato che il VII congresso dedicò una sessione di lavori al tema della scuola e al problema dell'insegnamento della filosofia, che vide l'autorevole intervento di Agostino Gemelli.

Gemelli era stato invitato da Gentile a far parte del comitato promotore e, su preciso mandato di Pio XI, aveva accettato l'invito mobilitando gli studiosi cattolici per partecipare ad una manifestazione che, a due mesi dal Concordato, gli sembrava un'occasione per confrontarsi con gli idealisti e con Gentile^[79]. In quella sede, il rettore della cattolica di Milano spiegò la necessità di modificare la riforma scolastica del 1923 alla luce delle disposizioni concordatarie, proponendo di estendere alle scuole medie l'insegnamento della religione cattolica, e di armonizzare quello della filosofia con la ratio dei patti lateranensi. A suo avviso, infatti, in uno stato come quello fascista, che aveva firmato il Concordato e aveva definito la religione cattolica «fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica», non era possibile continuare a «propinare il veleno dell'idealismo». E dato che solo la Chiesa cattolica aveva il diritto di dichiarare come dovesse «essere l'insegnamento religioso per essere cattolico», solo la Chiesa, secondo Gemelli, avrebbe potuto gestire un insegnamento che, oltre che storico e morale, avrebbe dovuto essere «dogmatico»^[80]. Proprio su questo problema, il rettore francescano pronunciò parole tanto chiare quanto dure, riprendendo le polemiche che avevano riempito le pagine della «Rivista di filosofia neoscolastica» e di «Vita e pensiero».

Per dissipare gli equivoci ai quali tante volte si è dato origine in questo Congresso: le parole di religione, di cristianesimo, di cattolicesimo, di Dio, di morale dell'individuo e dello Stato suonano sul nostro labbro, di noi cattolici, e su quello del Gentile solo in modo apparentemente uguale; esse esprimono concetti profondamente diversi; nulla vi è di meno religioso, di meno cristiano del pensiero del Gentile e degli idealisti... nulla vi è di più anticristiano; ed è bene dirlo perché nulla vi è di più dissolutore dell'anima cristiana dell'idealismo, perché nessun sistema filosofico è tanto negatore del fondamento cristiano della vita quanto l'idealismo, anche se esso usa le nostre

stesse parole: cristiano, cattolico, fede religiosa[81].

Come si è già visto, dall'inizio del secolo i neoscolastici avevano accusato Gentile di voler dissolvere il cristianesimo all'interno della sua filosofia e l'avevano criticato perchè utilizzava termini che richiamavano la tradizione cristiana in un senso del tutto diverso da quello indicato dai cattolici. Ma nel 1929 la critica di Gemelli aveva un significato più ampio perchè mostrava la volontà dei neoscolastici di sottolineare la lontananza di Gentile dal fascismo, un Gentile esplicitamente definito non cattolico e non cristiano. Tutto ciò non implica – come sostengono molti studiosi – che il VII congresso rappresentò la sede della prima vittoria ufficiale dei cattolici, pronti a sostituire il filosofo e i suoi collaboratori nella cultura fascista, ma solo che erano convinti di aver vinto la loro lunga guerra contro la filosofia moderna e che da allora sperarono di poter esercitare una nuova e maggiore influenza nel regime[82].

Al contrario dei cattolici antigentiliani, dopo il Concordato, Gentile e i suoi collaboratori ritennero che il fascismo avrebbe proseguito il cammino nella costruzione dello stato nuovo. In questa loro convinzione furono sostenuti da Mussolini.

Il 31 gennaio del 1929 Gentile aveva scritto al capo del governo chiedendogli di presiedere il comitato d'onore del VII congresso nazionale di filosofia e non mancando di ricordargli gli intenti del congresso:

Eccellenza,

nel colloquio dell'altro giorno ebbi l'onore di esporle il programma di un Congresso nazionale di Filosofia da tenersi in Roma nel maggio venturo sotto la mia presidenza: programma, che l'E.V. approvò, incoraggiandomi alla preparazione del Congresso e promettendo l'alto Suo patrocinio.

Ora io prego l'E.V. che si compiaccia di consentire che a capo del Comitato d'onore sia posto il Suo nome. Sarà il primo e maggior segno del favore che l'E.V. vorrà accordare a questo Congresso, che deve essere una riscossa dello spirito nazionale e un'alta affermazione di fede dei pensatori italiani[83].

Mussolini aveva accettato la richiesta del filosofo: conosceva il programma del convegno, la decisione di porre all'ordine del giorno la discussione sul Concordato, la scelta di coinvolgere Gemelli e i cattolici, il contenuto della relazione di Gentile su *La filosofia e lo Stato*, e, soprattutto, la sua volontà di provocare una «riscossa dello spirito nazionale». Nel decidere di presiedere il comitato d'onore e di prendere parte alla prima giornata dei lavori, sottolineò l'importanza della manifestazione e rafforzò la battaglia che Gentile si apprestava a

combattere contro i cattolici. Inoltre, il 13 maggio del 1929, alla Camera dei Deputati, concludendo il suo lungo e noto intervento sulla Conciliazione, utilizzò parole di chiara ispirazione gentiliana e spiegò:

Né si pensi di negare il carattere morale dello Stato fascista, perché io mi vergognerei di parlare da questa tribuna se non sentissi di rappresentare la forza morale e spirituale dello Stato. Che cosa sarebbe lo Stato se non avesse un suo spirito? [...] Una cosa miserevole, davanti alla quale i cittadini avrebbero il diritto della rivolta o del disprezzo. Lo Stato fascista rivendica in pieno il suo carattere di eticità: è cattolico, ma è fascista, anzi soprattutto esclusivamente, essenzialmente fascista^[84].

Come è evidente da questo discorso, Mussolini, oltre a chiarire che il fascismo non avrebbe rinunciato alla fascistizzazione della società e dello stato, e che, quindi, dopo il febbraio del 1929, non avrebbe delegato ai cattolici l'organizzazione della cultura o la gestione della scuola del regime, aveva scelto di utilizzare una terminologia gentiliana e di parlare del carattere etico dello stato fascista. Proprio per questo, nella seduta inaugurale del VII congresso di filosofia, Gentile l'aveva ringraziato e aveva sottolineato la volontà del capo del governo di difendere le conquiste del pensiero moderno. Gli aveva fatto eco il giovane Guido Calogero nel giugno del 1929 notando che le parole di Mussolini

brevi, dure e taglienti, confermarono ancora una volta la sua piena fiducia nella ricchezza della civiltà moderna, la quale nell'arte e nel pensiero prepara i suoi più sontuosi frutti pur quando sembri assopita in momenti di stasi [...]; e quindi la sua fiducia in quel profondo movimento ideale, che tutta la permeava e condizionava, e a cui perciò conveniva guardare [...]^[85].

In questo senso, nell'estate del 1929, Gentile e i gentiliani furono portati a ritenere che i cattolici non avessero vinto alcuna battaglia. Ne era convinto anche un filosofo cattolico, severamente antigentiliano, come Enrico Castelli che sul suo diario notò:

domani saranno ratificati i trattati con la Santa Sede. La risposta di S. Santità al discorso della Camera e del Senato è quanto mai sintomatica; il contrasto è aperto; ciò che prevedevo si è avverato! Oggi Gentile è arbitro della situazione e quel che è peggio, la corrente massonico anticlericale in seno al fascismo stesso si vale dello storicismo assoluto gentiliano per giustificare il suo operato. Si parla di fascismo integrale? Dov'è l'integralità della dottrina fascista? Meglio: dov'è la dottrina fascista?^[86]

Quattro giorni dopo, Castelli incontrò Roberto Forges Davanzati, direttore de «La tribuna», il filosofo Bernardino Varisco, l'ex deputato

popolare e fervente fascista Egilberto Martire ed Enrico Corradini nella sede del «Giornale d'Italia» per dare vita a quella associazione di cattolici e fascisti antigentiliani a cui pensava da diversi mesi e che gli sembrava importante realizzare per porre un freno all'egemonia di Gentile nella cultura fascista. Castelli avrebbe voluto fondare «un Ente Nazionale per l'Educazione morale e religiosa», convinto com'era dell'importanza di collegare l'antigentilianesimo cattolico al fascismo[87]. Nei giorni successivi al VII congresso, egli proseguì nel suo intento: cercò finanziamenti, si rivolse alle autorità ecclesiastiche e chiese a Corradini di presentare il progetto dell'«Ente nazionale per l'Educazione morale e religiosa» a Mussolini che a questo proposito, come gli riferì lo stesso Corradini il 16 giugno del 1929, non poté essere più chiaro[88].

Caro Professore, scriveva Corradini a Castelli, ho domandato l'opinione del Capo del Governo intorno alla opportunità della fondazione dell'Opera per la educazione religiosa della gioventù italiana. Egli è decisamente contrario a detta fondazione[89].

La ferma opposizione di Mussolini è solo una delle tante testimonianze della volontà del regime di non lasciare nessuno spazio al mondo cattolico sul terreno dell'ideologia, della cultura e dell'educazione dei giovani per non dare adito a equivoci sulle conseguenze del Concordato. Lo stesso capo del governo, all'inizio del 1930, ne parlò con i segretari federali del partito richiamando l'importanza di evitare scontri con la Chiesa, senza rinunciare a quella che definiva «l'azione di accaparramento degli individui».

Non bisogna imbottigliarsi nell'antireligiosità per non dare motivo ai cattolici di turbarsi. Bisogna invece intensificare l'azione educativa, sportiva, culturale. Finché i preti fanno tridui, processioni ecc., non si può fare nulla: in una lotta su questo terreno fra religione e Stato perderebbe lo Stato. Un'altra cosa è però l'Azione Cattolica e lì è nostro dovere fronteggiare; quindi nel campo religioso il massimo rispetto, come del resto ha sempre fatto il Fascismo: l'azione di accaparramento degli individui fronteggiarla con altri mezzi adatti. [...] Guerra santa in Italia, mai; i preti non porteranno mai i contadini contro lo Stato [...] in linea di massima, consentire e mostrarsi deferenti anche, per tutto ciò che riguarda manifestazioni religiose, processioni ecc. [...] [90].

Gli scontri sarebbero proseguiti nel 1931 con il duro contrasto fra l'Azione cattolica e il regime fascista e nel giugno del 1932 con la pubblicazione sulla stampa della prima parte della voce *Dottrina del fascismo* redatta da Gentile per il XIV volume dell'Enciclopedia Italiana. Le proteste della S. Sede furono immediate: Pio XI convocò l'ambasciatore italiano presso il Vaticano, Cesare Maria De Vecchi di

Valcisman, e gli comunicò che se la voce non fosse stata ritirata e modificata, avrebbe protestato ufficialmente condannando il volume e l'intera opera[91]. Mussolini fece sospendere la pubblicazione del volume, ma non vi apportò modifiche di rilievo. Anzi, come ha notato De Felice, la seconda parte della voce *Dottrina del fascismo*, scritta da Mussolini, fu «una sorta di commento storico-autobiografico, sostanzialmente fedele, e di traduzione in termini più immediatamente politico sociali»[92] di quella scritta da Gentile. Negli anni successivi il regime fascista avrebbe manifestato sempre di più la sua volontà e la sua natura totalitaria ed è difficile comprendere come i cattolici si ponessero di fronte ad un regime che della «sacralizzazione della politica»[93] aveva fatto la propria caratteristica, dichiarandolo nella voce *Fascismo* dove si faceva riferimento al carattere sacro dello stato. Forse perché, come è stato suggerito da Renato Moro,

la categoria più idonea a spiegare l'incontro-scontro tra cattolicesimo e totalitarismo è quella dell'ambivalenza: l'aspirazione della chiesa a ridiventare "totalità", dopo la secolarizzazione che l'aveva resa "parte" della vita collettiva, non porta ad una sua identificazione con le tendenze degli stati totalitari, contribuisce però alla formazione e allo sviluppo del clima in cui essi si affermano. Tra la politicizzazione del religioso promossa dalla chiesa e la sacralizzazione della politica voluta dai totalitarismi si delinea insomma un intricato processo di rivalità e di osmosi[94].

4. «Il frontespizio» e «Segni dei tempi»

Come ha notato Luisa Mangoni, dopo il Concordato gli intellettuali dell'università cattolica di Milano, riappropriatisi «dell'atto fondamentale dello Stato italiano, poteva[no] indicare non nei cattolici, ma in Gentile un elemento perturbatore del fascismo»^[95]. Gemelli l'avrebbe confermato negli anni successivi affermando che il compito dell'università che dirigeva era di continuare a combattere l'idealismo e di collaborare alla formazione dei dirigenti del paese^[96]. L'obiettivo indicato da Gemelli non riguardò solo l'università cattolica di Milano, ma fu condiviso da molti altri cattolici degli anni trenta persuasi che dopo il 1929 la cultura cattolica avrebbe avuto un ruolo decisivo nella elaborazione dell'ideologia del fascismo. Fra loro vi furono i collaboratori di due riviste come «Il frontespizio»^[97] e «Segni dei tempi»^[98].

«Il frontespizio» nacque a Firenze nel 1929 e fu una rivista che cercò di diffondere il pensiero, i valori e le peculiarità della cultura cattolica nella letteratura moderna, tanto che Piero Bargellini, che diresse la rivista fino al 1940, parlava dei frontespiziani come di «cattolici scrittori, piuttosto che scrittori cattolici»^[99]. A questa definizione si può aggiungere quella di antigentiliani, perché fra i molteplici redattori de «Il frontespizio» ci furono severi avversari di Gentile come Guido Manacorda, lo stesso De Luca, e Giovanni Papini. Con Domenico Giulioti, nel 1923, Papini aveva redatto il *Dizionario dell'Omo salvatico*, vero e proprio manifesto del cattolicesimo strapaesano, in cui i due intellettuali avevano offerto il loro contributo all'antigentilianesimo, non risparmiando parole corrosive contro Gentile e i suoi allievi^[100]. In effetti, si trattava di una battaglia culturale che aveva caratteristiche molto diverse da quella di altri cattolici. Lo ha sottolineato Renato Moro, evidenziando che mentre un intellettuale come Gemelli «non postulava un puro ritorno all'indietro, ma immaginava una “nuova modernità” antimoderna», sentendosi inserito nel grande fiume dello sviluppo storico, Papini esaltava una logica «anacronistica che si collocava al di fuori dello sviluppo civile» e «aveva la piena consapevolezza di essere, sul piano storico sociale, *au rebours*, “controcorrente”, “sfasata e don chisciottesca”»^[101].

Fu proprio questo il carattere dell'antigentilianesimo di Papini, che continuò a criticare la filosofia idealista nella seconda metà degli anni venti. Nel marzo del 1927 confidò al suo amico Giuseppe De Luca la speranza che di fronte all'Enciclopedia Treccani, «manipolata da Gentile e altri poco gentili anticristiani e anticattolici», la Chiesa riuscisse a «contrapporre un'Enciclopedia Cattolica fatta in Italia e fatta coi fiocchi»^[102]. E nel gennaio del 1929, sul primo numero di

«Pegaso», la rivista fondata da Ugo Ojetti, definì Croce e Gentile «i dioscuri dell'idealismo assoluto»^[103] per accusare entrambi di «ricondere l'Italia al vassallaggio spirituale verso il Sacro Germanico Impero dell'Idea Pura». A questa accusa, assai diffusa già negli anni venti, aggiunse le proprie considerazioni sul potere che Gentile aveva nel regime fascista e sostenne che si era arricchito con la filosofia «chè procaccia stipendi, cariche e sinecure; e non è più nuda che si veste, nientemeno, colla toga dei senatori». Qualche mese dopo sul «frontespizio», commentando il testo di Gentile *La filosofia dell'Arte*, sostenne che il filosofo aveva una conoscenza assai limitata della letteratura^[104]: a cominciare dall'aver attribuito a Polonio la celebre frase di Amleto che ricorda a Orazio «vi sono più cose in cielo e in terra, di quante la tua mente possa immaginare», per concludere con una serie di imprecisioni nelle citazioni della Divina Commedia. Si trattava di un giudizio molto diverso da quello espresso da Mussolini che, non conosceva la letteratura come Papini, ma dopo aver letto il libro di Gentile gli scrisse per complimentarsi con lui.

caro Gentile, voglio dirle che in questi giorni sulla spiaggia solitaria di Castel Porziano, ho letto il suo libro *La filosofia dell'Arte*, con grande interesse da cima a fondo. Ella non vuole che si dica che la sua concezione filosofica dell'Arte sia “definitiva” però, apre degli orizzonti, segna delle grandi direttrici di marcia per la ulteriore ricerca e offre una soluzione al problema così appassionante ed eternamente attuale. Mi piacerebbe che il libro - tradotto - fosse più ampiamente conosciuto nel mondo degli studiosi^[105].

Il capo del governo era stato colpito dalla tesi gentiliana, che invece Papini non aveva affrontato limitandosi ad evidenziare le sviste che costellavano il testo, mostravano l'eccessiva fiducia dell'autore nella propria capacità mnemonica, ma certo non alteravano il senso generale del volume. Il filosofo citava a memoria e spesso utilizzava espressioni note della Commedia che evidentemente non controllava. Così, gli capitava di confondere «elle» con «esse», «tinta» con «tinto» e di incorrere in un *lapsus calami* per cui aveva attribuito a Orazio la frase di Amleto. Ovviamente per Papini si trattò di inaugurare l'ennesimo attacco contro Gentile e di sottolineare che il direttore dell'Enciclopedia Italiana commetteva errori grossolani.

Ancora più severa fu la critica che rivolse ai rapporti fra l'idealismo e la cultura cattolica. Egli dichiarò che l'influenza di Gentile sulla cultura italiana era ormai al tramonto e senza spiegare le ragioni di questa decadenza, si limitò a rintracciarle in un regresso fisiologico che annunciò in termini lapidari scrivendo: «C'è una legge che governa le mode filosofiche. Una filosofia dura trenta anni o poco più»^[106]. Più interessato a proporre un'alternativa all'idealismo che a

soffermarsi sulle cause del suo declino, Papini accusò gli intellettuali cattolici di non aver difeso il cattolicesimo e di avere, anzi, subito il fascino della filosofia gentiliana. E per questo, nel marzo del 1931, sul «frontespizio» scrisse:

Liberissimo, dunque, il Senatore Gentile di centellinare l'ultime goccioline del potere – e buon pro gli faccia. Ma non liberissimi – e qui comincia il discorso serio – quei cattolici, e son più che non si veda e non si sappia, i quali van facendo da qualche anno l'occhio di triglia all'idealismo del professor Gentile e quasi quasi, se la mano d'Iddio non li trattiene, ci cascherebbero volentieri dentro. [...] Questo il pericolo – e direi la vergogna – e questa la ragione unica per la quale mi rassegno a sfogliare un'altra volta le pagine della *Filosofia dell'Arte* [107].

Con i giochi di parole che sapeva utilizzare, Papini spiegò che la vergogna a cui si riferiva derivava dalla constatazione che «la filosofia di Gentile è [...] vero e proprio Gentilesimo, se per Gentilesimo s'intende il contrario del cattolicesimo». A suo avviso, il filosofo aveva stravolto il cristianesimo, l'aveva trasformato in una mistica dell'egocentrismo, e, dall'inizio del Novecento, aveva negato qualsiasi valore filosofico alla religione senza nascondere il proprio disprezzo per i cattolici[108].

Questi giudizi severi furono condivisi dagli antigentiliani che collaboravano al «frontespizio». Ad esempio, il germanista Guido Manacorda nel 1933 scrisse al suo amico Emilio Bodrero lamentandosi per la «lue idealistica» presente nel fascismo e nel 1935 spiegò che fra il pensiero moderno «che è idealistico o materialistico, o se si vuole idealistico e materialistico, e la morale cristiana» vi era «una profonda antitesi»[109]. Le stesse considerazioni valgono per Giuseppe De Luca che già prima di collaborare al «frontespizio» aveva commentato con Papini il declino della cultura idealistica e nel 1927 gli aveva scritto:

Credo che per l'idealismo cominci la parabola del declino; Croce è stanco, Gentile non sa più che dire, [...] Volpe mi pare proprio che abbia dato fondo a tutti i suoi cassetti. Questo sarebbe il momento di aggredire i lanzi: i capi son stanchi, e i gregari hanno già i denti al boccone[110].

Con queste intenzioni De Luca aveva aderito all'iniziativa di Bargellini, che gli fu presentato proprio da Papini[111]. Immaginando che il «frontespizio» avrebbe rappresentato quello che «La Voce» aveva significato per la cultura italiana dell'inizio del secolo, De Luca si augurò che la nuova rivista divenisse protagonista della lotta della cultura cattolica contro l'idealismo. In realtà, fra l'antigentilianesimo di De Luca e quello del suo amico Papini vi erano differenze di non poco conto. Quando il religioso romano lesse su «Pegaso» il lungo articolo

contro Croce e Gentile, invitò Papini ad esprimere opinioni più articolate contro i due filosofi italiani^[112]. Papini ribadì il proprio giudizio e anzi si meravigliò di quanto gli aveva fatto notare De Luca e per questo gli scrisse nel dicembre del 1928

Le confesso che mi stupisce il suo stupore circa Gentile. I meriti suoi e di Croce per la “cultura” io li conosco e son pronto a celebrarli (benchè siano stati da qualcuno esagerati: non sempre sono imparziali e in buona fede anche in materie storiche). Ma qui non si trattava di denunciare la piaga dell’idealismo maltrionfante – io li vedo soltanto come sciupatori dello spirito italiano, nemici del trascendente e cioè del cristianesimo, anebbiatori di cervelli, deprezzatori della santità della Poesia, contrari, cioè, a tutte quelle cose che credo e amo. E avrei detto anche peggio, se mi fossi lasciato trasportar fuori dall’ironia socratica. E allora?^[113]

La replica di De Luca consente di notare le varie sfumature dell’antigentilianesimo cattolico e di soffermarsi sulla natura della critica del religioso romano contro la cultura moderna e contro l’idealismo. L’8 gennaio del 1929 così rispondeva a Papini:

Ho dovuto ricevere da Lei, che insomma è laico, una lezione di fede, io prete. E quel che è peggio una lezione meritata. [...] Così è che per Croce e per Gentile, detestabili quanto e anche più di quanto lei dice, io ho tuttora [...] un poco di trepida reverenza. Più per Croce che per Gentile, certo; perché per me personalmente Croce non è stato e non è il filosofo, né il teorico [...] dell’Arte, ciò che è per tutti; e nemmeno, vedi, lo storico. Per me Croce è stato [...] l’uomo che è uscito dai quadri positivi delle varie scienze e discipline [...] in fondo [...] una nuova forma e incarnazione di umanista. Per Gentile la cosa è diversa. Io non l’amo, e nessuno dei suoi libri e dei suoi atteggiamenti così di pensiero che di azione mi piacciono. Positivamente anzi mi dispiacciono tutti, e in tutto e per tutto. Quel che m’ispira deferenza, è che in tante anime ha, almeno si qui (ora credo tramonti), ha molto agito, lei dirà in male, e non le dico di no. Ma molti spiriti li ha svegliati^[114].

De Luca dichiarava di aver subito il fascino di Croce che a suo avviso, ben più di Gentile, aveva ridato fede all’idea della storia come sviluppo e percorso degli uomini. Considerava Croce un umanista perché aveva trovato nelle sue pagine il senso religioso del cammino dell’uomo, quella fede laica nell’umanità e nella storia pensata come opera collettiva alla quale ciascun individuo collabora, con le sue capacità e il suo lavoro, in una perpetua ascensione dello spirito umano attraverso sacrifici e conquiste. Questo giudizio sui filosofi idealisti non fu slegato dall’impegno di De Luca nel fascismo. Immaginando il proprio contributo nei termini della missione religiosa

che svolgeva, De Luca era impegnato nella costruzione quotidiana di un'alternativa alla cultura moderna, nella creazione di una classe dirigente cattolica in grado di rispondere alle sfide della società e nel tentativo di agire sulla politica del suo tempo. Ed è per questo che De Luca fu uno dei più attivi antigentiliani e dei maggiori sostenitori della collaborazione fra fascisti e cattolici, come, del resto, i diversi intellettuali del «frontespizio» che, accanto alle critiche violente contro Gentile, si chiesero quale contributo avrebbero potuto offrire al paese e analizzarono il momento storico in cui vivevano.

Convinti che il pensiero moderno, nella sua accezione «illuministica, positivista, idealistica e storicista»^[115], fosse da rifiutare in modo categorico, i collaboratori della rivista riconobbero alcune caratteristiche del regime fascista e le accettarono immaginando che il cattolicesimo avrebbe svolto un ruolo determinante nella costruzione del nuovo stato. Ne è un esempio quanto scrisse Antonio Miotto nel 1935 sostenendo che il mondo cattolico non aveva approfondito «fino in fondo il mondo sociale moderno e il suo ruolo nella temporalità»^[116]. Non si trattava solo di una questione teorica ma di affrontare il problema dei rapporti fra i cattolici e il mondo moderno sulla base della realtà storica e politica dei tempi. E la realtà storica e politica dei tempi era un regime che nel 1936 «Il frontespizio» definì evidenziando l'importanza della relazione fra religione e politica.

Il problema della civiltà moderna nei suoi riflessi attuali si presenta come problema di gerarchia, come comprensione cosciente del rapporto gerarchico dei valori. È in fondo una visione equilibrata della relazione fra individuo e collettività. Lo Stato moderno – e particolarmente il suo inquadramento nella prospettiva fascista – pone come base di ogni progresso la stretta osservanza del rapporto gerarchico e indica così l'unica strada sicura per il progressivo accostamento tra cultura e civiltà. [...]

È ormai pacifico che la religiosità costituisce la base di ogni cultura (cultus). E il problema religioso è essenzialmente un problema di gerarchia. [...]

Il fattore religioso è fatale ed essenziale per lo sviluppo della civiltà moderna e questa non dipende forse da altro che da un legame sempre più intimo fra Stato e religione^[117].

A proposito de «Il frontespizio», nel 1972 Luisa Mangoni scriveva: «Oggi è lecito chiedersi se la cultura fascista, la cultura del regime, nell'accezione più pregnante di tale espressione, vada vista nella filosofia di Gentile, nella storiografia di Volpe, nelle teorizzazioni corporativistiche di Ugo Spirito, nell'Enciclopedia Treccani, tanto per fare qualche riferimento essenziale, oppure negli anni Trenta, s'intende, nella cultura cattolica nella sua manifestazione

“frontespiziana”»[118]. Come si è già sostenuto, l’esperienza di riviste come «Il frontespizio» testimonia il rinnovato rapporto dei cattolici con la politica e con la cultura moderna e il dichiarato intento di avere un ruolo nell’ideologia del regime, ma ciò non implica che il regime avesse deciso di dare uno spazio maggiore ai cattolici.

Quando nel giugno del 1934 il Tribunale del S. Ufficio condannò l’opera omnia di Gentile e quella di Croce[119] i fascisti videro nella decisione un attacco politico rivolto a Gentile e all’intero regime[120], come dimostra un rapporto della polizia politica del luglio 1934.

Più grave è la condanna di Giovanni Gentile, che in qualche centro è giudicata come una mossa contro le teoriche dello Stato Fascista. Si indica come il principale postillatore di questa condanna Padre Gemelli che con il Gentile ebbe aspre polemiche e non ha affatto dimenticato l’acredine colla quale egli non esitò a combatterlo. La guerra al Gentile in Vaticano è di pretta ispirazione del nucleo scientifico e filosofico della Università Cattolica. Sembra per qualche diceria sparsi in questi giorni nel mondo degli studiosi ecclesiastici romani che non c’entrino né i Gesuiti né i domenicani. Alla Università Cattolica il provvedimento di condanna è stato invece accolto come una vittoria ... locale[121].

Diversa fu la reazione delle riviste cattoliche perché solo una piccola minoranza espresse perplessità sulla scelta dell’autorità ecclesiastica e manifestò il proprio dissenso di fronte a una decisione così drastica. Fra queste ci fu il periodico «Segni dei tempi» che commentò così il provvedimento del S. Ufficio:

una ridda d’opposti pensieri e di contrastanti sentimenti ci fa sentire ancor più quanto questi due nomi da tanti decenni ormai mescolati alla storia delle speculazioni intellettuali del nostro Paese, impugnati come vessilli d’aspre battaglie, esaltati o vilipesi, occupassero l’anima della nostra generazione. Perché, è inutile negare la storia, quelle dottrine hanno avuto un fascino particolare che non fu poi sempre un luccichio di fata morgana[122].

«Segni dei tempi» fu fondata a Reggio Emilia nel 1934 da Giuseppe Baraldi, Paolo Bonatelli e Celestino Cavedoni. Si occupò di storia, di filosofia e di politica e fra le pubblicazioni cattoliche antigentiliane ha un ruolo particolare perché, pur non mancando di criticare Gentile, non fece dell’antigentilianesimo un proprio tratto distintivo, e anzi condivise l’interpretazione del risorgimento e della storia d’Italia proposta dal filosofo[123].

Contestando «l’interpretazione massonica del Risorgimento»[124], i collaboratori di «Segni dei tempi» negavano risolutamente la presenza di una contrapposizione fra il mondo cattolico e i protagonisti del

processo che aveva portato all'unità nazionale. Al contrario, credevano che l'esperienza risorgimentale avesse inaugurato una nuova stagione della politica italiana: Manzoni, Gioberti e Mazzini avevano conciliato il principio di autorità con quello di libertà, indicando la strada per il rinnovamento politico e morale del paese; con Depretis e Giolitti, invece, l'opera di costruzione dell'identità nazionale, iniziata dagli uomini della Destra storica, era stata interrotta per lasciare il posto al trionfo della cultura positivista e dello stato agnostico. Questa interpretazione, che aveva evidenti assonanze con quella proposta da Gentile, portava i collaboratori di «Segni dei tempi» a sostenere che il fascismo si poneva in termini di continuità rispetto al risorgimento. Umberto Lari nel 1934 affermò che «il nucleo del risorgimento» non andava rintracciato nel liberalismo, ma «nel pensiero religioso» e che il fascismo esprimeva «una concezione politica autoritaria e totalitaria» che aveva salvato l'Italia dallo sfascio e rappresentava il compimento del risorgimento^[125].

In realtà, da questa lettura della storia d'Italia i collaboratori della rivista mutuavano una concezione del fascismo molto diversa da quella di Gentile. Lo stesso Umberto Lari sostenne che i Patti Lateranensi dovevano essere considerati come la necessaria prosecuzione del processo risorgimentale. «Abbiamo detto, notò, che il Popolo Italiano, seguendo il Duce del Fascismo con un consenso sempre più vasto, ha ritrovato la sua non mai smentita nei secoli, piena adesione alla Fede Cattolica nel Trattato e nel Concordato Lateranensi»^[126]. Dello stesso avviso era Ernesto Bignami che, nel quinto anniversario della Conciliazione, scrisse che il fascismo e la Chiesa «erano destinati ad incontrarsi» e a coronare la politica del risorgimento in cui «la civiltà si allea con la religione» e «il sogno neoguelfo ritrova le vie della realtà e della pratica»^[127]. Ovviamente non si trattava solo di un'interpretazione storiografica. Nel numero dedicato al quinto anniversario della Conciliazione, la direzione di «Segni dei tempi» sottolineò che l'azione politica e culturale dei cattolici si sarebbe ispirata «all'amore della Patria», «all'immenso e saggio lavoro del Duce», ma anche e sempre agli insegnamenti della religione cattolica^[128]. Negli anni successivi non avrebbero perso occasione per ribadire questi concetti e per dichiarare che l'adesione dei cattolici al regime era piena e leale.

In effetti, i collaboratori di «Segni dei tempi» riconoscevano due entità distinte, la Chiesa e il regime fascista, e le consideravano come fonti dell'autorità morale, politica e religiosa del paese. A differenza di Gentile, infatti, non individuavano alcun contrasto fra i due enti morali; anzi ritenevano che la Chiesa dovesse svolgere un ruolo decisivo nella politica del fascismo con cui condivideva la riscoperta dei valori religiosi nella politica e nella cultura moderna. Per questo si

battevano per la diffusione del cattolicesimo nella cultura italiana e perché il fascismo fosse sempre più influenzato dai cattolici. Nonostante ciò, come si accennava, l'antigentilianesimo di «Segni dei tempi» fu molto diverso da quello delle altre riviste cattoliche.

Quando al IX congresso nazionale di filosofia, che si svolse a Padova alla fine del 1934, i più importanti critici di Gentile celebrarono la crisi dell'idealismo italiano, «Segni dei tempi» non commentò il declino del filosofo favorevolmente. Al convegno, riferì Giovanni Ronco,

si vide una generale disposizione degli spiriti per un'affermazione di realismo e di spiritualismo che suonò come una condanna all'idealismo. Il che da prima mi rallegro. Ma poi volli riflettere se tale avversione fosse da vero un bisogno sentito dello spirito, o vi si infiltrassero ragioni extrafilosofiche. [...] L'idealismo non ha servito a nulla? Può darsi ma non lo credo. E certi problemi ch'esso ha sentito, anche se la soluzione apportata è peccante, son vivi, e debbono essere considerati e risolti^[129].

Questa maggiore apertura nei confronti della cultura moderna fu alla base dei giudizi sul fascismo formulati dai collaboratori di «Segni dei tempi», che speravano nell'avvento di un cattolicesimo diverso da quello radicalmente antidealista dei neoscolastici^[130]. «I giovani d'oggi, scrisse Augusto Baroni nel 1938, non s'accontentano più di ciò che bastava a noi. Per avvicinarli non ci stancheremo di ripetere che occorre un'opera di approfondimento del moderno»^[131]. Ancora più chiaramente Domenico Massè spiegò le ragioni per cui i cattolici potevano riconciliarsi con la modernità. Nel suo volume, *Le ragioni della vita dinamica*, prima di illustrare cosa intendesse per «vita dinamica» e cosa fosse «l'etica dell'ottimismo» che propugnava, affermò che «Dio è Atto puro» e che il fascismo si fondava sul legame fra «ottimismo dinamico» e cattolicesimo^[132]. Rivolgendosi ad un suo ipotetico e giovane lettore gli ricordò:

Già a priori, un italiano della nuova Italia Fascista quale sei tu, non potrebbe tollerare contraddizione tra la sua vita dinamica e la sua fede cristiana. Il Fascismo, infatti, per il solo fatto di voler essere genuinamente italiano e di voler potenziare tutto ciò che è italiano, quindi anche l'anima e la tradizione italiana, che sono essenzialmente cattoliche, deve avere una sua concezione della vita che, pur essendo dinamica, sia anche decisamente cattolica^[133].

Nel volume Massè criticò sia gli esponenti della cultura moderna, sia i sostenitori del cattolicesimo tradizionalista. Ai primi rievocò «la mistica dell'azione dei moderni cercatori di vita» che era approdata al pessimismo tragico^[134]. Ai cattolici, invece, ricordò che non avrebbero potuto esimersi dal combattere una nuova battaglia «con il pretesto di

esser umili distaccati e rassegnati» e li accusò di dimenticare che «Gesù ci vuol tutti soldati»^[135]. Con questa immagine dei cristiani in guerra, Massè spiegò come il fascismo fosse riuscito nell'impresa di conciliare il pensiero moderno con il cattolicesimo: il regime, secondo il giovane cattolico fascista, aveva prodotto una mistica dell'ottimismo, cioè un nuovo umanesimo che non era sfociato nel relativismo assoluto e che aveva affermato il «primato della politica» e dello «Stato totalitario»^[136]. Nel descrivere il nuovo stato che aveva di fronte, notò che aveva «compiti e poteri che avrebbero fatto letteralmente inorridire» i sostenitori del liberalismo e della democrazia e lo definì come segue:

è giunta l'ora degli Stati totalitari (pienezza dei compiti) e autoritari (massimo concentramento di poteri e autorità) [...] Questo ha condotto ad una severa revisione della teoria sociale di Rousseau, vangelo del liberalismo democratico, poiché ad uno Stato totalitario non può più bastare un'autorità sia pure vastissima, ma puramente associativa, cioè delegata da soci e da essi revocabile; gliene occorre una sua propria, superiore e indipendente quale non può venire che da una concezione veramente organica dello Stato»^[137].

Nel proseguire l'analisi dei fondamenti dello stato totalitario, si chiese: «Ma in qual modo e con quali forme il Fascismo intende ottenere l'identificazione dello Stato con il popolo, necessaria premessa per avere uno Stato totalitario?» La sua risposta non poté essere più chiara.

Mediante la forma unitaria di un solo partito politico che rappresenti e inquadri tutte le forze spirituali della Nazione, e mediante la organizzazione corporativa per cui tutte le categorie e i loro rispettivi interessi sono direttamente rappresentati nello Stato, il quale tutti considerandoli in funzione sociale, ne provoca la conciliazione e la collaborazione in vista del bene comune e ne ottiene una vita differenziata ma armonica^[138].

Nel tracciare i contorni del regime fascista, Massè non sbagliò analisi, così come aveva colto che il fascismo non avrebbe fatto a meno né del cattolicesimo, né dell'idealismo gentiliano, riuscendo, al contempo, ad esprimere una cultura autonoma da entrambi.

5. «La civiltà cattolica» e «Studium»

Nel novembre del 1933, commentando la prolusione di Gentile al nuovo anno accademico dell'università di Pisa, il gesuita Antonio Messineo formulò un giudizio molto chiaro.

Gentile sente la nemesi prossima [...] al suo fondo giace la paura dell'isolamento [...] la scuola italiana si ribella ora ai suoi schemi logici, e la bandiera della ribellione è inalberata, come è naturale, dalle forze giovanili, dai giovani stessi fascisti stanchi e nauseati di quel vuoto astrattismo che tutto il mondo esaurisce nel pensiero pensante e nel pensiero pensato^[139].

Nel corso degli anni trenta, questa considerazione di Messineo fu condivisa e ribadita da tutti gli oppositori di Gentile. Tuttavia, a differenza di molti antigentiliani, i gesuiti della «civiltà cattolica» videro nel filosofo il principale teorico dell'ideologia del regime. Così, mentre la «Rivista di filosofia neoscolastica» dal 1929 sostenne che Gentile era estraneo al fascismo, analogamente a quanto dichiaravano gli altri fascisti antigentiliani, «La civiltà cattolica» fu meno interessata a distinguere le diverse anime del fascismo e alle consuete critiche contro il filosofo, alle quali ovviamente non si sottrasse, aggiunse una riflessione più articolata sul suo rapporto con il regime.

Analizzando la politica del fascismo i gesuiti si soffermarono su due concetti fondamentali: la nazione e lo stato^[140]. Ad occuparsi del problema della nazione fu principalmente Antonio Messineo che, nel febbraio del 1933, individuò una delle caratteristiche principali del regime fascista e scrisse:

Restringendo in breve il processo logico del sistema, si hanno i seguenti passaggi gradualisti: un popolo politicamente unito si chiama nazione; la nazione è un organismo autonomo, perché soggetto di storia [...]; lo Stato, volontà della nazione, partecipa di questo potere, quindi nessun limite alla sua azione; esso è totalitario, nessun diritto innato o acquisito nell'individuo, la cui garanzia nasce dall'essere egli una parte della nazione, i cui interessi lo Stato deve per sua missione tutelare^[141].

In questo regime totalitario, secondo Messineo, il concetto di nazione era stato annullato dentro a quello di stato nel senso che i fascisti consideravano la nazione come un prodotto dello stato e in questo modo attribuivano al potere politico l'autorità di creare la nazione, come se questa non potesse avere una sua vita autonoma; insomma i fascisti, notava Messineo, avevano creato una nuova forma di dominio politico in cui «non è la Nazione a supporre lo Stato, ma lo Stato, nel caso questo sia nazionale, e solo in questo caso, suppone la Nazione, la quale potrebbe allora chiamarsi [...] l'ambiente nel quale

si produce il fenomeno dello Stato»^[142]. Contro questa concezione, egli notò che «esistono cellule sociali bene individuate da caratteri specifici come gruppo etnico, alle quali non si può negare positivamente il nome di nazione»^[143]. Del resto, a suo avviso, l'etnologia aveva mostrato che il sorgere delle nazioni derivava da fattori non direttamente riconducibili alla dimensione politica: l'esogamia, gli scambi culturali, le relazioni commerciali e le feste religiose, avevano avuto un ruolo decisivo nel processo di costruzione delle identità nazionali, che precedeva quello della formazione degli stati moderni^[144].

Ma i fascisti, secondo Messineo, avevano negato valore a qualunque realtà collettiva esterna allo stato e avevano ridotto l'individuo alla sola dimensione politica, senza spiegare quali fossero i fondamenti di questo ragionamento, cioè quali dovessero essere i presupposti etici e quelli logici di una struttura statale onnipervasiva^[145]. Da parte sua, egli era persuaso che alle origini del totalitarismo ci fosse l'individualismo e che solo una concezione filosofica fondata sul soggettivismo assoluto potesse dare vita ad un sistema politico autoreferenziale^[146].

È un fatto incontrovertibile, scriveva ancora nel giugno 1938, che lo Stato italiano ha riconfermato nel Concordato con la S. Sede che la sua religione ufficiale è la religione cattolica. Ora noi non vediamo come tale principio concordi con l'affermazione seguente: “la concezione religiosa mussoliniana, in quanto valorizza il fattore spirituale, al di sopra del teologume particolaristico, il coefficiente sentimentale al di sopra di quello intellettuale, non è affatto divergente dalle più profonde vedute del pensiero moderno”.

La citazione era tratta dal volume *Sistema di dottrina del fascismo* di un ideologo del regime, Antonio Canepa, in cui Messineo individuava una fonte autorevole per concludere che la morale di uno stato totalitario era fondata sullo «Stato etico»^[147].

Ancora più esplicito di Messineo fu Angelo Brucculeri che intervenne nella discussione con diversi articoli sul concetto di stato. Passando in rassegna alcuni volumi dedicati alla crisi della civiltà moderna, nel 1938 Brucculeri si dichiarò d'accordo con Huizinga che vedeva davanti a sé il tramonto dei tempi. E con Huizinga gli sembrò che «il peggiore di tutti i pericoli» fosse «l'autonomia morale dello Stato». Ma Huizinga, secondo Brucculeri, non si era accorto che la causa prima del declino della civiltà occidentale, e dell'affermarsi dell'idea di stato etico, risiedeva proprio in quella filosofia tedesca che aveva teorizzato l'autonomia morale dello stato e che costituiva la cornice teorica di un mondo fatto di miti. «I miti – scriveva Brucculeri a questo proposito – attestano tutti, e ciascuno a suo modo, la discesa

della civiltà»^[148]. Non si trattava di una delle tante critiche dei cattolici contro la modernità, seppure queste riflessioni di Brucculeri ricordano ciò che avevano scritto altri cattolici antigentiliani negli anni venti, ma di un'analisi lucida e consapevole delle peculiarità del regime.

Nel 1938 descrivendo lo stato fascista e definendolo totalitario, Brucculeri spiegò che il termine totalitarismo era nato in Italia e stava ad indicare:

quel sistema teorico o metodo e indirizzo pratico, che dà allo stato un potere illimitato, o pressochè tale, sull'individuo, isolato o associato, in guisa da sconoscere in tutto o in parte i suoi naturali diritti^[149].

Sulla base di questa definizione, egli interpretò la storia delle dottrine politiche notando che la prima apparizione di ciò che egli chiamava *panstatismo* si era manifestata con l'avvento dell'impero romano, quando lo stato era divenuto oggetto di idolatria e aveva affermato il proprio monopolio sull'educazione. In ambito filosofico, invece, la prima teoria dello stato totalitario era stata introdotta da Platone. Solo con il cristianesimo, secondo Brucculeri, si era affermata un'idea diversa della politica; l'avvento dell'era cristiana aveva difeso la presenza di una sfera autonoma dalla politica e aveva modificato il concetto di sovranità, introducendo l'idea di un potere politico necessariamente limitato perché mortale e terreno. In questo senso, lo studioso presentò il dualismo cristiano come l'unica forma di resistenza al potere politico: se la realtà è dualistica, ovvero se esiste sempre una separazione e una differenza fra ciò che è al di là e determina il mondo e ciò che è al di qua e ne è il prodotto caduco e terreno, nessun potere avrebbe avuto la forza di determinare completamente la vita collettiva e individuale delle persone. Nonostante i tentativi della Chiesa di contenere la propensione totalitaria del potere politico di tutti i tempi, il *panstatismo*, continuò Brucculeri, era «sempre riapparso». Machiavelli, Hobbes e Rousseau gli avevano dato una legittimazione teorica. Hegel e Gentile avevano addirittura trasformato lo stato in una «sostanza etica consapevole di sé», avevano cioè spostato la dimensione dell'etica, da un piano individuale ad uno politico. In questo orizzonte, la filosofia di Gentile aveva introdotto una novità nella storia delle dottrine politiche, perché aveva offerto al totalitarismo una giustificazione filosofica, descrivendo lo stato come una realtà politica che «non è morale in quanto realizzi un'idea, ma per il fatto di essere Stato». Tutti gli autori citati da Brucculeri avevano posto al centro della propria riflessione filosofico-politica l'autonomia del potere, ma nessuno di loro aveva individuato nello stato il centro propulsore della morale, nemmeno

Hegel.

Come si può notare, in questi giudizi dei gesuiti sugli ideologi del fascismo, e su Gentile in particolare, si ritrova un'accusa precisa e non solo la critica contro i rappresentanti della cultura moderna: e cioè quella di aver creato uno stato totalitario, uno stato che assorbiva il concetto di nazione, uno stato che aveva fatto della politica una religione e che proprio per questo si definiva etico. Alla fine degli anni trenta, mostrando di aver ben compreso la natura del regime fascista e il tipo di stato che Gentile avrebbe voluto costruire, Brucculeri scrisse:

l'errore che più dilaga nella pubblicistica odierna, è l'errore *panstatista*, ossia l'errore di coloro, che genuflessi a piè del nume statale, ne fanno il fine supremo dell'uomo [...] la foga radicale, con cui si è voluto abbattere l'indebito primato dell'individuo, ha indotto non pochi a dare la preminenza assoluta al gruppo, alla nazione, alla società e, soprattutto, alla società politica, ossia allo Stato, svuotando l'uomo d'ogni autonomia personale^[150].

Le stesse considerazioni non valgono per «*Studium*», che, come gli altri periodici del mondo cattolico, fu chiaramente antigentiliana. La rivista nacque a Firenze nel 1906 e dal 1926 fu diretta da Igino Righetti, il presidente generale della federazione degli universitari cattolici^[151]. Dall'inizio degli anni trenta aveva avviato una riflessione sul contributo che i giovani cattolici avrebbero potuto fornire alla società e alla cultura del loro tempo, all'interno di un dibattito più ampio sui rapporti del mondo cattolico con la cultura moderna. Nell'ambito di queste riflessioni, i suoi collaboratori avevano subito il fascino della cultura francese e soprattutto di Jacques Maritain che li influenzò nell'elaborazione di un nuovo tomismo più aperto alla cultura moderna di quello espresso dalla «*Rivista di filosofia neoscolastica*». Lo stesso Maritain, tra l'altro, nel 1929 polemizzò con la rivista milanese, a proposito delle diverse interpretazioni della filosofia di Tommaso d'Aquino, e accusò i neoscolastici di farsi promotori della battaglia della Chiesa contro il mondo moderno^[152].

Quando nel 1934 furono messe all'indice dei libri proibiti le opere di Croce e di Gentile, i collaboratori di «*Studium*» commentarono la scelta definendola

un fatto grave per la coltura italiana contemporanea che, con i suoi massimi esponenti, resta tagliata fuori della cultura cristiana che è la vera coltura di noi italiani, popolo sacerdotale, come disse il Gioberti^[153].

Nonostante questa presa di posizione, come le altre riviste cattoliche, anche «*Studium*» non mancò di esprimere le proprie critiche severe contro l'idealismo di Gentile. Ad esempio, sempre nel

1934, mostrò la soddisfazione dei cattolici perchè gli intellettuali italiani e la politica del fascismo avevano abbandonato la filosofia idealistica e criticò Romolo Murri che, invece, aveva sostenuto l'importanza dell'idealismo nella storia del pensiero moderno^[154]. In questo senso, i giovani universitari cattolici erano davvero allievi dell'umanesimo integrale di Maritain, che, pur aperto alle conquiste del pensiero moderno, presentava la propria riflessione nei termini un'alternativa radicale al positivismo e all'immanentismo della filosofia idealistica. Infatti, nel 1935 sottolinearono la profonda differenza fra il pensiero cristiano e quello degli idealisti, scrivendo:

Noi cristiani, a differenza degli storicisti e degli idealisti, non consideriamo la possibilità di eliminare il dolore dalla storia. Per gli idealisti, la storia ha un senso in sé, per noi invece il dolore è un mistero che non possiamo espungere dalla vita^[155].

Nella seconda metà degli anni trenta, anche gli universitari della Fuci sottolinearono che la filosofia di Gentile non esercitava più alcuna egemonia sulla cultura italiana, divenuta disponibile a recepire filosofie di matrice cattolica. Nella loro valutazione, tuttavia, non mancarono di esprimere un'ambiguità, che testimonia la natura della loro adesione al fascismo.

Nel 1937 il vescovo Bernareggi scrisse su «Studium» che la crisi dell'idealismo non aveva lasciato lo spazio ad una cultura più solida. A suo avviso, infatti, terminata l'egemonia idealistica sulla cultura italiana, il diritto, l'economia, la politica e tutte le scienze sociali si erano trovate sprovviste di qualsiasi giustificazione teorica. D'altra parte, «il moltiplicarsi delle nuove mistiche» confermava l'assenza di un pensiero forte e la ricerca di una nuova risposta alla crisi della civiltà^[156]. Si trattava di un'analisi lucida e assai severa della cultura italiana durante il fascismo che ricorda le riflessioni pubblicate dai gesuiti della «civiltà cattolica», intenti a denunciare un'ideologia politica basata sul mito dello stato e sul primato della politica.

Due anni più tardi, descrivendo la storia della filosofia italiana degli ultimi cento anni, gli universitari della Fuci ricordarono che nella seconda metà dell'Ottocento il contributo dei cattolici era pressoché assente a causa del trionfo del positivismo e che alla fine del XIX secolo l'avvento dell'idealismo aveva impedito l'affermarsi di un pensiero cristiano^[157]. Solo dopo la Conciliazione, la cultura cattolica, che fino ad allora aveva avuto la forza di scorrere sotterranea nel terreno della cultura italiana, era riemersa potendo constatare la sconfitta del «veleno idealistico». Varisco, Orestano, Tarozzi, Aliotta, Guzzo, Carlini e Siacca erano i filosofi citati da «Studium» a testimonianza di chi cercava conforto nel cristianesimo, dopo aver navigato le acque dell'idealismo. In questo caso, i giovani della Fuci

valutarono positivamente la cultura italiana, non mancando di compiacersi per la crisi dell'idealismo e per la crescente adesione degli intellettuali italiani al pensiero cattolico, pur consapevoli di contribuire alla costruzione di una cultura totalitaria, fondata cioè su una religione politica.

Spiegando il senso di questa ambiguità, nel novembre del 1939, su «*Studium*» vi fu chi sostenne che la modernità si basava sul mito del progresso, ovvero su di un mito cristiano. Il termine progresso, scriveva Montanari, si era affermato in Francia nel XVIII secolo, ma il suo significato profondo derivava dalla religione e indicava «la meta finale del destino umano che cerca il paradiso dentro l'uomo»^[158]. Proprio la religione cristiana aveva insegnato che l'umanità è un *corpus* unico e aveva risposto al pessimismo della cultura greco-romana affermando il senso della storia. Per questo Montanari sosteneva che la crisi del mito del progresso avrebbe trovato la Chiesa pronta a rispondere a coloro che si «abbandonavano alla disperazione» con la forza del mito cristiano, salvaguardando l'idea originaria e cioè la fede nel destino dell'uomo, ma anche sostenendo l'impossibilità di realizzare il paradiso in una mistica moderna e mondana, che immanentizzava il senso del divino. Insomma, sempre dentro la storia, anche quando questa avesse mostrato la volontà dei moderni di fare a meno del cristianesimo.

Dieci anni dopo il filosofo tedesco Karl Löwith sostenne che ogni filosofia della storia si basa su presupposti teologici e che la fede nella storia è un portato della cultura biblica^[159]. Ma allora, se è vero che l'immagine che i moderni hanno della storia rimane sempre ancorata a un'originaria matrice religiosa, anche quando alla fede e all'idea di provvidenza sostituiscono quella di progresso, è altrettanto vero che il rapporto dei cattolici con il progresso, con la modernità, con Gentile e con il totalitarismo fascista fu sempre segnato da una profonda ambiguità.

[1] Lettera di G. De Luca a G. Prezzolini, Roma, 23 marzo 1931, in G. Prezzolini, G. De Luca, *Carteggio (1925-1962)*, a cura di G. Prezzolini, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1975, p. 83.

[2] Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 354 e ss; C. Vasoli, *I neoscolastici e la cultura italiana*, in Id., *Tra cultura e ideologia*, Milano, Lerici, 1961, pp. 419-460; P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Roma, Bari, Laterza 1996, pp. 39-84; M. Sina, *La Facoltà filosofica dell'Università Cattolica*, in *Le città filosofiche*, cit., pp. 105-137.

[3] A questo proposito Cesare Vasoli notava che: «l'impronta "moderna", [ostentata dai neoscolastici] in ogni loro manifestazione, non tocca minimamente la sostanziale impostazione metafisica del loro pensiero, che resta molto spesso indietro alle esperienze contemporanee di molti intellettuali cattolici francesi o anglosassoni, ancorata com'è, in ogni occasione, ai supposti principi speculativi del "realismo" aristotelico-tomista». C. Vasoli, *I neoscolastici e la cultura italiana*, cit., p. 441.

[4] Cfr. A. Gemelli, *Medioevalismo*, in «Vita e pensiero», a. I, f. 1, 1 dicembre 1914, p. 1. Su

questo aspetto cfr. M. Sina, *La Facoltà filosofica dell'Università Cattolica*, cit., p. 108.

[5] Cfr. M. Sina, *La Facoltà filosofica dell'Università Cattolica*, cit., p. 111.

[6] Cfr. M. Cordovani, *Idealismo e rivelazione*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», a. XIV, f. I, gennaio febbraio 1922, p. 5 e ss; A. Masnovo, «*La teoria generale dello Spirito come Atto puro*» di G. Gentile, ivi, a. XV, f. IV, luglio agosto 1923, pp. 277-284; R. Calcaterra, *Una critica all'idealismo* di G. Gentile, ivi, a. XV, f. V, settembre ottobre 1923, pp. 365-373.

[7] F. Olgiati, *Dopo l'inaugurazione dell'Università Cattolica*, in «Vita e pensiero», a. VIII, f. 102, gennaio 1922, pp. 1-9. Sull'importanza del progetto culturale dell'università cattolica cfr. G. Rumi, *Profilo culturale della diocesi ambrosiana fra le due guerre*, in *Chiesa, Azione Cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il Pontificato di Pio XI, (1922-1939). Atti del quinto convegno di storia della Chiesa (Torreglia, 25-27 marzo 1977)*, a cura di P. Pecorari, Milano, Vita e pensiero, 1979, pp. 321-358.

[8] Cfr. G. Vecchio, Pio Bondioli, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, vol. 3.1 A-L, *Le figure rappresentative*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, p. 103.

[9] P. Bondioli, *La ferita non chiusa*, in «Vita e pensiero», a. VIII, f. 3, ottobre 1922, pp. 577-583 e Id., *La società filisteica nel decennio 1914-1924*, ivi, a. X, f. 12, dicembre 1924, pp. 721-730.

[10] V. Ferrone, *Riflessioni introduttive al problema della Chiesa. I diritti dell'uomo e il totalitarismo*, in *La Chiesa Cattolica e il totalitarismo. VIII giornata Luigi Firpo. Atti del convegno, Torino, 25-26 ottobre 2001*, Firenze, Olschki, 2004, p. 33.

[11] Cfr. su questi argomenti N. Zapponi, *Il ricordo di Babele. Note sull'idea di modernità*, in «Storia contemporanea», 21, 1990, n. 6, pp. 997-1046.

[12] Cfr. V. Ferrone, *Chiesa cattolica e modernità. La scoperta dei diritti dell'uomo dopo l'esperienza dei totalitarismi*, in *Chiesa cattolica e modernità. Atti del convegno della Fondazione Michele Pellegrino, università di Torino, 6 febbraio 2004*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 57.

[13] Index, *Il giudizio del neoidealismo italiano intorno al nostro movimento*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», a. XVI, f. IV, luglio agosto 1924, p. 308 e ss.

[14] R. Moro, *La religione e la «nuova epoca». Cattolicesimo e modernità tra le due guerre mondiali*, in *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997*, a cura di A. Botti e R. Cerrato, Urbino, Quattro venti, 2000, pp. 513-573, la citazione è a p. 539. L'ultima frase citata è tratta da E. Poulat, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Casterman, 1977, trad. it, *Chiesa contro borghesia. Introduzione al divenire del cattolicesimo contemporaneo*, prefazione di M. Guasco, Casale Monferrato, Marietti, 1984, p. 220. Cfr. anche R. Moro, *Il modernismo buono. La modernizzazione cattolica fra fascismo e postfascismo come problema storiografico*, in «Storia contemporanea», 19, 1988, n. 4, pp. 625-715.

[15] U. Spirito, *Rassegna di studi sull'idealismo attuale*, in «Giornale critico della filosofia italiana», a. VII, f. II, marzo 1926, p. 153. Cfr. Id., *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze, Le Monnier, 1930 in cui raccolse tutti gli interventi pubblicati.

[16] Cfr. Id., *Rassegna di studi sull'idealismo attuale II*, in «Giornale critico della filosofia italiana», a. VII, f. IV, luglio 1926, p. 313 e ss.

[17] Su M. Casotti e i suoi rapporti con Croce e con Gentile, cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., pp. 409-411.

[18] Cfr. la seconda edizione del volume di E. Chiocchetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Milano, Vita e pensiero, 1925. Spirito si riferiva ai contributi di A. Zacchi che aveva pubblicato, *Il nuovo idealismo di B. Croce e G. Gentile*, Roma, Ferrari, 1925 e di G. Busnelli, autore di *I fondamenti dell'idealismo attuale esaminati*, Roma, La civiltà cattolica, 1926.

[19] U. Spirito, *Rassegna di studi sull'idealismo attuale I*, cit., p. 157. Cfr. l'intervento di Gentile, *L'idealismo e i neoscolastici*, in «Giornale critico della filosofia italiana», a. VII, f. VI, novembre 1926, p. 463.

[20] A. Gemelli, *I fondamenti dell'idealismo attuale*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», a. XVIII, ff. V e VI, settembre dicembre 1926, pp. 464-465; G. Bontadini, *La critica negativa dell'immanenza*, ibidem, p. 383 e ss.

[21] L. Bianchi, *Cronaca*, ivi, a. XIX, f. 1, gennaio febbraio 1927, pp. 97-104.

[22] G. G., *La rivista di filosofia neoscolastica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», a. VIII, f. III, maggio 1927, p. 239. Cfr. anche gli interventi dell'autorevole periodico dei gesuiti su questa polemica, *Idealismo e filosofia scolastica*, in «La civiltà cattolica», a. 78, vol. 1, 5 febbraio 1927, p. 203 e ss. e vol. 1, 5 marzo 1927, p. 419 e ss.

[23] A. Riccardi, *Mariano Cordovani*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, cit., vol. 2, pp. 124-128.

[24] M. Cordovani, *Lo Stato panteista*, in «Vita e pensiero», a. IX, f. 3, marzo 1923, pp. 153-156.

[25] Id., *Cattolicesimo e idealismo*, Milano, Vita e pensiero, 1928, p. 196.

[26] *Ibidem*, p. 216.

[27] *Ibidem*, p. 221.

[28] *Ibidem*, p. 223.

[29] *Ibidem*, p. 233.

[30] P. Bondioli, *Nell'ora della tormenta*, in «Vita e pensiero», a. X, f. 8, agosto 1924, pp. 449-455.

[31] Cfr. M. Bocci, *Agostino Gemelli*, in *Dizionario del fascismo*, vol. I, cit., pp. 577-579; Id., *Agostino Gemelli rettore e francescano. Chiesa, regime, democrazia*, Brescia, Morcelliana, 2003 e in particolare il cap. *Gemelli e Gentile, la concorrenza sleale*, pp. 263-314; G. Verucci *Idealisti all'Indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Roma, Laterza, 2006, pp. 88-89, pp. 166-172, pp. 191-192; Cfr. anche G. Rumi, *Padre Gemelli e l'Università Cattolica*, in *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, a cura di G. Rossini, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 205-234; P. Ranfagni, *I clerici fascisti. Le riviste dell'Università Cattolica negli anni del regime*, Firenze, Coop. Editrice Universitaria, 1975 e ancora G. Rumi, *In margine al centenario di Agostino Gemelli: due documenti su Università Cattolica e fascismo*, in «Storia contemporanea», 10, 1979, nn. 4-5, pp. 1019-1041.

[32] Cfr. P. Bondioli, *Per la conquista totale d'una libertà*, in «Vita e pensiero», a. IX, f. 9, settembre 1923, pp. 513-518; A. Gemelli, *ivi*, a. IX, f. 12, dicembre 1923, p. 710; Id., *Il Latinorum di Renzo Tramaglino e la Riforma Gentile*, *ivi*, a. X, f. 6, giugno 1924, pp. 336-340. Per la posizione delle principali riviste cattoliche sulla riforma della scuola, dall'inizio del secolo al 1922, cfr. il primo capitolo del recente lavoro di G. Verucci, *Idealisti all'Indice*, cit., pp. 3-44, che ricostruisce la genesi del sostegno che i cattolici diedero alla riforma Gentile. Cfr. anche E. Butturini, *La riforma Gentile e i cattolici*, in «Humanitas», 30, 1975, n. 11, pp. 975-1008 che, oltre alle riviste analizzate in questo capitolo, si occupa dei periodici minori e studia l'appoggio che diedero alla riforma del 1923; le diverse posizioni dei cattolici sono anche in L. Pazzaglia, *Cattolici e scuola nell'Italia contemporanea*, Milano, Isu-Università cattolica, 1984.

[33] F. Olgiati, *Il ministro Gentile e il catechismo nelle scuole*, in «Vita e pensiero», a. X, f. 1, gennaio 1924, pp. 11-19.

[34] G. Gentile, *Scuola laica in Educazione e scuola laica*, quinta edizione riveduta e corretta a cura di Hervé A. Cavallera, in *Opere*, XXXIX, Firenze, Le Lettere, 1988, p. 118.

[35] *Ibidem*, p. 76.

[36] Acs, Carte Fedele, lettera di A. Gemelli a U. Ludovisi Boncompagni del 31 gennaio 1925, lettera di U. Ludovisi Boncompagni a L. Federzoni del 26 febbraio 1925, lettera di L. Federzoni a P. Fedele, lettera di P. Fedele a L. Federzoni del 25 febbraio 1925.

[37] *Ivi*, lettera di P. Fedele a L. Federzoni del 25 febbraio 1925.

[38] Cfr. la ricostruzione di M. Ostenc, *La scuola italiana durante il fascismo*, cit., pp. 127-183; G. Verucci, *Idealisti all'Indice*, cit., pp. 65-68.

[39] *I nuovi programmi scolastici in Italia*, in «La civiltà cattolica», a. 77, vol. II, 19 giugno 1926, pp. 499-513, e vol. III, 17 luglio 1926, pp. 113-126.

[40] G. Gentile, *Gli allarmi della "Civiltà cattolica" e i pericoli della Scuola italiana*, in «L'educazione politica», a. IV, f. IX, settembre 1926, pp. 498-499. Cfr. la risposta *Il senatore Gentile e gli allarmi della "Civiltà cattolica"*, in «La civiltà cattolica», a. 77, vol. IV, 4 dicembre 1926, p. 446.

[41] G. Gentile, *Il problema religioso in Italia*, in *Politica e cultura*, I, cit., p. 342. Cfr. la

risposta sulla rivista dei gesuiti, *Principi di dottrina cattolica circa l'educazione della gioventù*, in «La civiltà cattolica», a. 77, vol. IV, 6 novembre 1926, pp. 193-200: «Non sappiamo come si possa, nonché attuare, ma pur concepire una contraddizione così flagrante, che lo Stato cioè promuova la libertà della Chiesa e insieme la contenga entro l'ambito della propria assoluta sovranità » p. 199.

[42] Cfr. M. Ostenc, *La scuola italiana durante il fascismo*, cit., p. 134 e G. Verucci, *Idealisti all'Indice*, p. 68.

[43] Afg, lettera di G. Gentile a P. Fedele, Roma, 29 dicembre 1926.

[44] Ivi, lettera di P. Fedele a G. Gentile, Roma, 29 dicembre 1926: «Quanto all'indirizzo scolastico della mia amministrazione, esso è lo stesso indirizzo generale della politica del Governo al quale ho sempre creduto e credo ancora che tu aderisca. Con ciò non pretendo di affermare di non essermi sbagliato, ma soltanto di aver agito sempre nella perfetta buona fede, di essermi studiato d'interpretare e di effettuare nel modo migliore che per me si potesse, il volere o le intuizioni del Presidente». Cfr. anche Acs, Carte Fedele, lettera di G. Gentile a P. Fedele, Roma, 31 dicembre 1926.

[45] Cfr. *L'insegnamento della filosofia nei licei*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», a. XIX, ff. II e III, marzo giugno 1927, pp. 105-129 e ff. 4 e 5, luglio ottobre 1927, pp. 241-254. Cfr. le critiche sullo stesso argomento da parte della rivista dei gesuiti, *Intorno al metodo dell'insegnamento della filosofia nelle scuole medie*, in «La civiltà cattolica», a. 78, vol. II, 2 aprile 1927, p. 3 e ss. Cfr. sulla differenza fra le critiche della «Rivista di filosofia neoscolastica» e quelle de «La civiltà cattolica», G. Verucci, *Idealisti all'Indice*, cit., pp. 67-70.

[46] Magister, *Per la scuola fascista*, in «Critica fascista», a. V, n. 7, 1 aprile 1927, pp. 128-129.

[47] N. Sarmartano, *Il Fascismo e la scuola*, ivi, a. V, n., 15 novembre 1927, pp. 425-426.

[48] Cfr. G. Gentile, *La riforma universitaria*, in «Levana», a. VI, nn. 4 e 5, luglio-ottobre 1927, pp. 291-294; Cfr. E[rmesto].C[codignola], *Il problema universitario in Italia*, *ibidem*, pp. 289-290. Gentile e Codignola sostennero che la causa principale dei problemi della scuola risiedeva nell'incapacità dei docenti di applicare correttamente la riforma e in questo senso difesero la libertà concessa agli studenti nell'elaborazione dei piani di studio. A loro avviso, se gli insegnanti fossero stati in grado di spiegare l'importanza delle diverse materie nella formazione dei laureandi, questi avrebbero scelto correttamente gli esami da sostenere e utilizzato in modo costruttivo la libertà garantita dalla riforma.

[49] Cfr. Afg, lettera di E. Codignola a G. Gentile, Firenze, 18 settembre 1927.

[50] B. Mussolini, *Opera Omnia*, cit., vol. XL, pp. 405-406.

[51] Afg, lettera di G. Gentile a B. Mussolini, Roma, 4 agosto 1927.

[52] Cfr. R. De Felice, *Mussolini il fascista, II*, cit., p. 403 che a proposito della discussione sulla stampa ha scritto: «fu così "opportuna" e "al momento giusto" che non ci pare possano sussistere dubbi su chi era dietro ad essa e ne manovrava i fili». Cfr. anche Acs, Mi, Dpp, fascicoli per materia, b. 154, f. 25 M 34, Vicende scolastiche, in cui si dava per certa la sostituzione del ministro dell'Istruzione.

[53] Cfr. R. De Felice, *ibidem*, e anche F. Margiotta Broglio, *Italia e S. Sede dalla grande guerra alla Conciliazione. Aspetti politici e giuridici*, Bari, Laterza, 1966, p. 466 e I. Garzia, *Il negoziato diplomatico per i patti lateranensi*, presentazione di R. De Felice, Milano, Giuffrè, 1974, p. 34.

[54] Nell'articolo, *I sogni conciliatoristi e la realtà*, in «Corriere padano», a. III, n. 192, 14 agosto 1927, p. 1, si legge: «Pare a noi che non si possa seriamente affermare che la situazione odierna [...] sia particolarmente propizia a una revisione della legge delle Guarentigie in senso conciliatorista [...]. Che cosa sperano codesti conciliatoristi dalle loro smancerie verso la Chiesa e dalle loro invettive gratuite contro lo Stato spogliatore e soprafattore».

[55] Afg, lettera di E. Codignola a G. Gentile, Carbonia, 27 agosto 1927.

[56] Ivi, lettera di E. Codignola a G. Gentile, Firenze, 18 settembre 1927, cit.

[57] L'articolo di G. Gentile, *La questione romana*, uscì sul «Corriere della sera» il 30 settembre 1927 e in «Educazione fascista», a. V, n. X, ottobre 1927, pp. 613-615. È riprodotto

in G. Gentile, *Politica e cultura*, I, cit., pp. 349-353 e si trova anche in Acs, Spd, Cr, b. 6, f. Questione romana.

[58] Partito Nazionale Fascista, *Il Gran Consiglio nei primi dieci anni dell'era fascista*, Roma, Editrice Nuova Europa, 1932, p. 282.

[59] B. Mussolini, *Opera Omnia*, cit., vol. XXIII, p. 61.

[60] *Ibidem*. Acs, Spd, Cr, b. 27, Gran Consiglio; Cfr. J. Charnitzsky, *Fascismo e scuola*, cit. pp. 247-248 sulla decisione presa in quella sede di avocare al ministero dell'Istruzione le scuole professionali gestite, fino ad allora, da quello dell'Economia e sulla conseguente reazione negativa del ministro Belluzzo.

[61] Noi, *Il Gran Consiglio e la scuola*, in «La nuova scuola italiana», a. V, n. 8, 20 novembre 1927, p. 225.

[62] Cfr. Afg, lettera di F. Boffi a G. Gentile del 9 luglio 1928 e lettera di G. Gentile ad G. Saitta dell'8 agosto 1928 per la reazione del filosofo e dei gentiliani, soddisfatti ma preoccupati per il nuovo ministro che Gentile definì «peggio di Fedele». Secondo alcuni informatori della polizia politica, tra l'altro, proprio il fatto che il filosofo avesse «preparato l'annessione alla Minerva delle scuole professionali, che prima dipendevano dall'Economia Nazionale» sarebbe stato all'origine dei cattivi rapporti con Belluzzo che essendo «vendicativo, ha liquidato, rovinandolo il Direttore generale Severi, che è dipinto come il migliore Alto funzionario dell'Istruzione, ed ha avuto il torto di applicare le leggi vigenti». Acs, Mi, Dpp, fascicoli per materia, b. 154, f. 25 M 34, Vicende scolastiche, informativa da Roma, 5 novembre 1928.

[63] Cfr. *Il libro per la scuola tra idealismo e fascismo. L'opera della Commissione centrale per l'esame dei libri di testo da Giuseppe Lombardo Radice ad Alessandro Melchiori, 1923-1928*, a cura di A. Ascenzi e R. Sani, Milano, V&P, 2005. A proposito della politica scolastica di Belluzzo, cfr. J. Charnitzky, *Fascismo e scuola*, cit., pp. 249-263 e M. Ostenc, *La scuola italiana durante il fascismo*, cit, p. 170-181.

[64] E. Castelli, *Diari*, volume I, (1923-1945), a cura di E. Castelli Gattinara Jr., prefazione di M.M. Olivetti, Padova, Cedam, 1997, p. 31.

[65] Afg, lettera di B. Mussolini a G. Gentile, 22 agosto 1928. Acs, Spd, Cr, b. 1, Giovanni Gentile, sf. 6, Questioni varie sugli istituti scolastici, lettera di G. Gentile a B. Mussolini del 1 settembre 1928 e lettera del 28 settembre 1928.

[66] Cfr. G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit., p. 391; Afg, lettera di G. Gentile a E. Codignola, Roma, 1 novembre 1928.

[67] Afg, lettera di G. Gentile a E. Codignola, Roma, 5 dicembre 1928.

[68] R. De Felice, *Mussolini il fascista, II*, cit., p. 417 n. 1. Cfr. G. Gentile, *La Conciliazione*, in «Educazione fascista», a. VII, n. II, febbraio 1929, pp. 81-84.

[69] E. Garin, *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, in *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, cit., p. 18, ma il giudizio era stato espresso anche in *Cronache di filosofia italiana*, cfr. *infra*.

[70] R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica*, Bologna, Il Mulino, 1979, p. 41. L. Mangoni, *L'interventismo della cultura*, cit., pp. 246-249; Id., *Aspetti della cultura cattolica sotto il fascismo: la rivista "Il Frontespizio"*, in *Modernismo, fascismo, comunismo*, cit., pp. 363-417; recentemente questa interpretazione è stata ribadita da G. Verucci, *Idealisti all'Indice*, cit., p. 80.

[71] E. Castelli, *Diari*, cit., Roma, 24 aprile 1929, p. 36.

[72] In effetti, la disposizione dell'art. 36 fu al centro di una lunghissima trattativa che solo alla fine portò all'espressione «fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica», invece di quella preferita dalla Chiesa, «fondamento e coronamento dell'istruzione delle scuole elementari e medie». Cfr. F. Margiotta Broglio, *Per la storia della politica ecclesiastica italiana: la restaurazione gentiliana e l'art. 36 del Concordato*, in *Studi in onore di Edoardo Volterra*, vol. 5, Milano, Giuffrè, 1971, pp. 721-730. Cfr. anche il contributo di S. Lariccia, che si sofferma sull'interpretazione dell'art. 36 in *L'insegnamento della religione tra concordato e legislazione unilaterale dello Stato*, in «Il diritto ecclesiastico e rassegna di diritto matrimoniale», 94, 1983, nn. 1-2, pp. 3-37, e afferma a p. 10: «La mia opinione, conforme a quella sostenuta da molti altri autori, è che l'art. 36 conc. *non dice nulla da cui possa dedursi che vi è un obbligo*

per lo Stato di rendere obbligatorio l'insegnamento della religione». La citazione in corsivo è tratta da U. Pototsching, *L'insegnamento della religione nella scuola. Dall'obbligo alla facoltatività*, in «Humanitas», 1974, nn. 1-2, p. 126.

[73] G.G., *Note e notizie*, in «Giornale critico della filosofia italiana», a. X, f. II, marzo aprile 1929, p. 157. Cfr. la recensione di U. Spirito agli atti del VII congresso, in «Giornale critico della filosofia italiana», a. XI, f. I, gennaio febbraio 1930, p. 75 e ss.

[74] *Atti del VII Congresso nazionale di filosofia*, Roma, Milano, Bestetti e Tumminelli, 1929, pp. 17-26; 313-316: 384-387.

[75] G. Bontadini, *Il VII Congresso nazionale di filosofia*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», a. XXI, ff. III e IV, maggio agosto 1929, p. 328.

[76] *Ibidem*, p. 330.

[77] *Ibidem*, p. 346.

[78] *Ibidem*, p. 325.

[79] Ha scritto M. Bocci in *Agostino Gemelli rettore e francescano*, cit., p. 265, che la partecipazione dei neoscolastici al congresso di filosofia serviva a dimostrare «all'opinione pubblica e agli uomini di Governo che tra idealismo e cattolicesimo esisteva un'incompatibilità che era e rimaneva incolmabile». Cfr. G. Verucci, *Idealisti all'Indice*, cit., p. 85-97.

[80] *Le osservazioni di P. Gemelli alla relazione Guzzo sull'insegnamento della filosofia nelle scuole medie al VII congresso nazionale di filosofia*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», a. XXI, ff. III e IV, maggio agosto 1929, p. 359 e 362.

[81] *Ibidem*, p. 360.

[82] A questo proposito Guido Verucci ha scritto recentemente: «il congresso era stato vinto dai cattolici seguaci della neoscolastica per la capacità che avevano mostrato di presentarsi in un gruppo abbastanza compatto, per la forza con cui avevano difeso le proprie idee, per il seguito che negli altri filosofi meno specificamente impegnati sui nodi della discussione avevano suscitato, provocando anche rotture e passaggi nelle file di questi» Cfr. Id., *Idealisti all'Indice*, cit., p. 88.

[83] Acs, Pcm, 1928-1930, f. 14-3/ 5780, lettera di G. Gentile a B. Mussolini, 31 gennaio 1929. Cfr. anche Afg, lettera di G. Gentile ad A. Carlini, Roma, 29 gennaio 1929, in cui racconta all'amico che Mussolini si era raccomandato affinché il VII congresso fosse organizzato con la dovuta attenzione.

[84] B. Mussolini, *Opera Omnia*, cit., vol. XXV, p. 89.

[85] G. Calogero, *Cronaca e morale del VII congresso nazionale di filosofia*, in «Educazione fascista», a. VII, n. VI, giugno 1929, pp. 392-403.

[86] E. Castelli, *Diari*, cit., Roma, 6 giugno 1929, p. 38.

[87] *Ibidem*, Roma, 10 giugno 1929, p. 38.

[88] *Ibidem*, Roma, 16 giugno 1929, p. 39.

[89] *Ibidem*, Roma, 10 luglio 1929, p. 47.

[90] Il documento è citato in E. Gentile, *Il culto del littorio*, cit., p. 137 e si trova in Acs, Mostra della rivoluzione fascista, b. 52, f. Venezia Euganea, sf. Vicenza; f. Lombardia, sf. Milano. In questo senso si spiega anche la posizione del regime in merito allo scontro fra l'università cattolica di Milano e quella intitolata a «Luigi Bocconi», che vide ancora il conflitto fra Gemelli e Gentile, dal 1932 vicepresidente dell'università commerciale. Cfr. Afg, lettera di G. Gentile a B. Mussolini, Roma 20 maggio 1936. Il contrasto fra Gemelli, intento ad istituire una facoltà commerciale nell'università cattolica, e Gentile è stato ampiamente ricostruito da M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore e francescano*, cit., pp. 273-295.

[91] Cfr. R. De Felice, *Mussolini il duce, I, Gli anni del consenso, 1929-1936*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 35-38, dove è ricostruito il conflitto a proposito della voce dell'Enciclopedia. Cfr. G. Belardelli, *Treccani: il Papa censurò Mussolini*, in «Corriere della Sera», 17 novembre 1995.

[92] R. De Felice, *Mussolini il duce, I*, cit., p. 36.

[93] L'espressione è di E. Gentile ed è oggetto del suo studio, *Le religioni della politica*, cit.

[94] D. Menozzi, R. Moro, *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali. Italia, Spagna, Francia, Brescia, Morcelliana*, 2004. Su questo problema cfr. anche V. Ferrone, *Riflessioni introduttive in merito alla Chiesa cattolica. I diritti dell'uomo e il totalitarismo*, cit., soprattutto le pp. 34-35 e R. Moro, *Religione del trascendente e religioni politiche. Il cattolicesimo italiano di fronte alla sacralizzazione della politica*, in «Mondo contemporaneo», 1, 2005, n. 1, pp. 9-67.

[95] L. Mangoni, *L'Università Cattolica del Sacro Cuore, in Storia d'Italia. La Chiesa e il potere politico. Santa Sede, clero e organizzazioni cattoliche*, vol. XXIV, Torino, Einaudi, 1986, p. 998.

[96] *Annuario della Università cattolica del sacro cuore. Anno accademico 1931-31*, Milano, Vita e pensiero, 1931, p. 33.

[97] Cfr. *Il Frontespizio. 1929-1938. Antologia*. A cura di Luigi Fallacara, San Giovanni Valdarno, Roma, Landi, 1961; P. Bargellini, *Vita senza miracoli*, Brescia, La scuola, 1964; V. Vettori, *Giovanni Papini*, Torino, Borla, 1967; L. Mangoni, *L'interventismo della cultura*, cit., pp. 256-283; Id., *Aspetti della cultura cattolica sotto il fascismo: la rivista "Il Frontespizio"*, cit., pp. 363-417; R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica*, cit., p. 142; F. Mazzariol, *I maggiori protagonisti del Frontespizio*, in «Studium», 77, 1981, n. 5, pp. 545-563; L. Bedeschi, *Il tempo de "Il Frontespizio"*. Carteggio Bargellini-Bo, 1930-1943, Milano, Camunia, 1989;

[98] Ringrazio il prof. Renato Moro per avermi indicato «Segni dei tempi».

[99] G. De Luca, *Idee chiare*, in «Il frontespizio», a. VI, n. 4, aprile 1934, p. 12 e poi ripresa da P. Bargellini, ivi, *Chiarezza e purezza*, a. VII, n. 5, maggio 1935, pp. 8-9 che notava: «[...] col nostro attaccamento a quelle che sono le dottrine teologiche e morali del cattolicesimo, non ci siamo mai voluti chiamare "scrittori cattolici". Per amor di chiarezza (e di purezza) abbiamo preferito chiamarci "cattolici scrittori". Abbiamo fatte perciò nostre da gran tempo le parole saggissime di Giuseppe De Luca».

[100] G. Papini, D. Giuliotti, *Dizionario dell'Omo salvatico*, I, Firenze, Vallecchi, 1923, p. 10. Sul contributo di Papini e Giuliotti, cfr. R. Moro, *La religione e la "nuova epoca"*, cit., pp. 535 e ss.

[101] R. Moro, *La religione e la "nuova epoca"*, cit., p. 542.

[102] Lettera di G. Papini a G. De Luca, 9 marzo 1927, in G. De Luca-G. Papini, *Carteggio*, a cura di M. Picchi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985, p. 119.

[103] G. Papini, *Su questa letteratura*, in «Pegaso», a. I, n. 1, gennaio 1929, pp. 29-44. Cfr. la risposta di Gentile, *Note e notizie*, in «Giornale critico della filosofia italiana», a. X, f. I, gennaio febbraio 1929, p. 79, che scrisse: «La fobia antidealistica ripullula di tratto in tratto tra i mistici e gli scrittori cattolici d'avanguardia, sempre con la stessa profondità di motivi e di dottrina. Leggere p.e. le sguaiataggini ingiuriose, anzi calunniuose, di Giovanni Papini nel Pegaso a. 1 n. 1, ...Leggere le giaculatorie melense con cui gli ha tenuto bordone nella Fiera letteraria quella squisita animula tutta trepida di amor di dio, ovverossia del proprio niente vanaglorioso, che risponde al nome dell'illustre professore Guido Manacorda». Per la verità l'espressione «i dioscuri dell'idealismo italiano» era stata utilizzata da Prezzolini e in un senso assai meno negativo di quello che gli attribui Papini. Cfr. G. Prezzolini, *Il Ministro della Pubblica Istruzione*, in «Il Mezzogiorno», 12 novembre 1922, p. 1, ora in G. Gentile-G. Prezzolini, *Carteggio*, cit., p. 214.

[104] Cfr. G. Papini, *Le scarpe di Giovanni Gentile*, in «Il frontespizio», a. III, n. 3, marzo 1931, p. 3 e ss.

[105] Cfr. Afg, lettera di B. Mussolini a G. Gentile del 31 agosto 1931, ma anche in Acs, Spd, Cr, b. 1, Giovanni Gentile, sf. 9, Pubblicazioni.

[106] G. Papini, *Le scarpe di Giovanni Gentile*, cit. p. 4.

[107] *Ibidem*.

[108] G. Papini, *Il nuovo Gentilesimo*, in «Il frontespizio» a. III, n. 5, maggio 1931, p. 3.

[109] Cfr. G. Manacorda, *Morale cristiana e pensiero moderno*, ivi, a. VII, n. 1, gennaio 1935, p. 3. Il concetto venne ribadito in Id., *I contrafforti. Scritti di religione e pensiero*, Brescia, Morcelliana, 1935, pp. 230-234.

[110] G. De Luca a G. Papini, Roma, 23 giugno 1927 in *Carteggio*, cit. p. 133.

[111] Cfr. A. Baldini, G. De Luca, *Carteggio, 1929-1961*, a cura di E. Giordano, con

prefazione di C. Di Biase, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, p. 16. Cfr. su De Luca, G. De Rosa, *Giuseppe De Luca*, in *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 38, pp. 353-358; R. Guarnieri, *Giuseppe De Luca*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, cit., vol. 2, pp. 171-178. L. Mangoni, *Aspetti della cultura cattolica sotto il fascismo: la rivista "Il Frontespizio"*, cit., pp. 363-417; Id., *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca. Il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Torino, Einaudi, 1989; R. Guarnieri, *Don Giuseppe De Luca (1898-1962) tra cronaca e storia, in Modernismo, fascismo, comunismo*, cit., pp. 249-362, Id., *Don Giuseppe De Luca tra cronaca e storia*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1991.

[112] Lettera di G. De Luca a G. Papini, Roma, 21 dicembre 1928, in *Carteggio*, cit., p. 218.

[113] Lettera di G. Papini a G. De Luca, Firenze, Vigilia della Natività 1928, *ibidem*, p. 220.

[114] Lettera di G. De Luca a G. Papini, Roma, 8 gennaio 1929, *ibidem*, p. 221.

[115] I. Speranza, *Intelligenza e sentimento*, in «Il frontespizio» a. VII, n. 4, aprile 1935, p. 6.

[116] A. Miotto, *Sociologia e religione*, ivi, a. VII, n. 6, giugno 1935, p. 14.

[117] Id., *Cultura e civiltà*, ivi, a. VIII, n. 2, febbraio 1936, p. 18.

[118] L. Mangoni, *Aspetti della cultura cattolica sotto il fascismo: "Il Frontespizio"*, cit., p. 366. Posizione diversa da quella espressa da Luisa Mangoni è quella di Lorenzo Bedeschi che ha ridimensionato il contributo dato dalla rivista alla cultura del fascismo. Cfr. Id., *Il tempo de "Il Frontespizio"*. *Carteggio Bargellini-Bo*, cit. Dello stesso avviso è F. Mazzariol, *I maggiori protagonisti del Frontespizio*, cit.

[119] G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit., p. 466; M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore e francescano*, cit., p. 273 e p. 301 e il volume di G. Verucci, *Idealisti all'Indice*, cit. interamente dedicato al provvedimento dell'autorità ecclesiastica in cui l'autore sostiene che l'obiettivo della Chiesa erano entrambi i filosofi idealisti e non solo Gentile.

[120] Acs, Spd, Cr, b. 1, f. Giovanni Gentile, sf. 2, Rilievi a suo carico, Rapporto di Ps, Città del Vaticano, 25 giugno 1934: «L'azione cattolica giovanile è superbamente gongolante di gioia per la condanna delle opere del Senatore Gentile. Tanto maggiormente è messa in rilievo questa condanna negli ambienti dell'Azione Cattolica, in quanto il Senatore Gentile è Presidente dell'Istituto Nazionale Fascista di Cultura, e si fa notare che la condanna viene a ricadere su tutta l'attività del Gentile stesso. Così anche sulla Enciclopedia "Treccani" nella quale il Gentile ha gran parte di attività [...] tutti i pratici dell'ambiente comprendono che la cosa è di natura ... politica!».

[121] Ivi, Rapporto di Ps, 2 luglio 1934.

[122] P. Bonatelli, *La condanna degli scritti di Croce e Gentile*, in «Segni dei tempi», a. I, nn. 5 e 6, maggio giugno 1934, pp. 99-101.

[123] Per l'influenza del pensiero di Rosmini su «Segni dei tempi» cfr. G. Veronesi, *L'importanza del momento filosofico presente*, ivi, a. I, n. 1, gennaio 1934, pp. 53-58; cfr. D. Pederzoli, *Correnti del pensiero filosofico italiano*, *ibidem*, pp. 75-83 e nn. 3 e 4, marzo aprile 1934, p. 166 e ss; A. Rosmini, *Quale deve essere la funzione della filosofia?*, ivi, a. I, nn. 5 e 6, maggio giugno 1934, pp. 13-21; P. Bonatelli, *Dell'integralismo*, ivi, a. IV, n. 2, aprile giugno 1937, p. 32 e ss; M. Dal Pra, *Rosmini e la libertà della creazione*, ivi, a. V, n. 1, gennaio febbraio 1938, p. 35 e ss.

[124] E. Bignami, *I Cattolici nel Risorgimento nazionale*, ivi, a. I, n. 1, gennaio 1934, pp. 13-20.

[125] U. Lari, *La rivoluzione italiana*, ivi, a. I, nn. 3 e 4, marzo aprile 1934, pp. 129-138.

[126] *Ibidem*, p. 137.

[127] E. Bignami, *I cattolici nel Risorgimento nazionale*, ivi, a. I, n. 1, gennaio 1934, p. 13 e ss. Cfr. anche Id., *La lotta politica in Italia dal Risorgimento al fascismo*, ivi, a. IV, n. 2, aprile giugno 1937, pp. 158-174.

[128] La Direzione, *Nessuna lacuna da colmare...*, ivi, a. I, nn. 1 e 2, gennaio febbraio 1934, p. 4.

[129] G. Ronco, *Il IX Congresso nazionale di filosofia*, ivi, a. I, n. 12, dicembre 1934, pp. 134-146.

[130] Nel giugno del 1937, il direttore di «Segni dei tempi» accusò Gemelli di favorire gli

studenti ricchi dell'università cattolica e a questo proposito citò il periodico «Camici Rossa» che, nel novembre 1936, aveva pubblicato una lettera di Gemelli a Codignola in cui il rettore si augurava che i maestri senza mezzi economici evitassero di iscriversi alla facoltà di Magistero per intraprendere una carriera che non avrebbero potuto affrontare. P. Bonatelli, *Truffa e lealtà*, ivi, a. IV, n. 2, aprile giugno 1937, p. 183 e sullo stesso argomento cfr. Id., *Non sarebbe male che...*, ivi, a. IV, n. 1, gennaio marzo 1937, pp. 130-132.

[131] A. Baroni, *Per una cultura cattolica e italiana*, ivi, a. V, n. 1, gennaio febbraio 1938, p. 21 e ss.

[132] D. Massè, *Le ragioni della vita dinamica*, Fidenza, Segni dei tempi editrice, 1936, p. 10.

[133] *Ibidem*, p. 15.

[134] *Ibidem*, p. 35.

[135] *Ibidem*, p. 45.

[136] D. Massè, *Universalità del fascismo italiano*, in «Segni dei tempi», a. V, n. 4, luglio agosto 1938, p. 31 e ss.

[137] Id., *Questo nostro tempo di rivoluzione*, ivi, a. V, n. 2, marzo aprile 1938, p. 76 e ss.

[138] Id., *Universalità del fascismo italiano*, cit.

[139] A. Messineo, *La nuova università italiana e il problema dei giovani*, in «La civiltà cattolica», a. 84, vol. IV, 2 dicembre 1933, p. 441.

[140] Cfr. E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., pp. 144-145, e pp. 233-234 e Id., *La Grande Italia. Ascesa e declino del mito della nazione nel ventesimo secolo*, Milano, Mondadori, 1997.

[141] A. Messineo, *Il concetto di Nazione nella filosofia dello Stato*, in «La civiltà cattolica», a. 84, vol. I, 18 febbraio 1933, pp. 326-327.

[142] Id., *Gli elementi costitutivi della Nazione e della razza*, ivi, a. 89, vol. III, 6 agosto 1938, p. 214.

[143] *Ibidem*, p. 213.

[144] Id., *Nazione e Stato*, ivi, a. 89, vol. IV, 15 ottobre 1938, pp. 102-115.

[145] Id., *Gli elementi costitutivi della Nazione e della razza*, cit., p. 210.

[146] Id., *Autonomia e autolimitazione nella filosofia dello Stato*, ivi, a. 84, vol. II, 15 aprile 1933, pp. 118-132.

[147] Id., *Sistema di dottrina del fascismo*, ivi, a. 89, vol. II, 18 giugno 1938, p. 545.

[148] A. Brucculeri, *La crisi odierna*, ivi, a. 89, vol. I, 19 febbraio 1938, p. 332.

[149] Id., *Il concetto cristiano dello Stato*, ivi, a. 89, vol. III, 2 luglio 1938, p. 22.

[150] A. Brucculeri, *Lo Stato e l'individuo*, Roma, La civiltà cattolica, 19423. La prima edizione venne pubblicata nel 1938. Cfr. su questo argomento le osservazioni di R. Moro, *Religione del trascendente e religioni politiche. Il cattolicesimo italiano di fronte alla sacralizzazione della politica*, cit.

[151] Cfr. R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica*, cit; F. Fonzi, *Studium nella storia*, in «Studium», 78, 1982, n. 3, pp. 265-288; M.C. Giuntella, R. Moro, *Dalla Fuci degli anni '30 verso la nuova democrazia*, Roma, AVE, 1991; M.C. Giuntella, *La FUCI tra modernismo, partito popolare e fascismo*, Roma, Studium, 2000.

[152] M.C. Giuntella, R. Moro, *Dalla Fuci degli anni '30 verso la nuova democrazia*, cit., pp. 21-23. Sul dibattito relativo al confronto fra cristianesimo e mondo moderno cfr. M.C. Giuntella, *La Fuci tra modernismo, partito popolare e fascismo*, cit., che sottolinea la genesi della riflessione su «Azione fucina», alle pp. 174-176 e l'importanza di Maritain, alle pp. 184-192.

[153] Gog, *Tra la vita e il libro*, in «Studium», a. XXX, nn. 6-7, giugno luglio 1934, p. 391.

[154] Id., *Tra la vita e il libro*, ivi, a. XXX, n. 3, marzo 1934, p. 177.

[155] A. Bestetti, *Versione cristiana della storia*, in «Studium», a. XXXI, n. 1, gennaio 1935, p. 1.

[156] A. Bernareggi, *La crisi della cultura europea e il cattolicesimo*, ivi, a. XXXIII, n. 6,

giugno 1937, p. 350.

[157] L.V., *Vita ecclesiae*,ivi, a. XXXV, n. 10, ottobre 1939, p. 597.

[158] F. Montanari, *La Chiesa e il progresso*,ivi, a. XXXV, n. 11, novembre 1939, p. 605.

[159] K. Löwith, *Significato e fine della storia*,prefazione di P. Rossi, Milano, Net, 2004.

Capitolo terzo

I giovani antigentiliani

Vengono illustrati i rapporti tra antigentilanesimo e le principali correnti interne alla cultura politica del fascismo, rappresentate da giornali quali “Il saggiatore”, “L’universale”, “Il secolo fascista”. A partire dagli anni trenta, agli antigentiliani si unirono sia giovani cresciuti nell’ideologia fascista, sia alcuni tra i migliori ex allievi di Gentile; essi diedero al partito un contributo intellettuale determinante per la fine dello scontro tra gentiliani e antigentiliani.

1. Destra e sinistra nella cultura politica fascista

Nel 1973 Domenico Carella, uno dei fondatori del periodico romano «Il sagggiatore», distinse le più importanti riviste giovanili degli anni trenta sulla base dell'orientamento politico: a sinistra collocò «Il sagggiatore», disponibile ad accogliere le diverse espressioni della cultura moderna e per questo, a suo avviso, posto «ai margini del recinto fascista», e a destra i reazionari «Il Secolo fascista», «La Sapienza» e «L'universale»^[1]. E spiegò che «i giovani malgrado la dittatura, la organizzazione monolitica del regime, distendevano ancora i loro dibattiti, le loro polemiche che andavano da sinistra a destra, secondo il vecchio arco ideologico che, i regimi totalitari, quelli fascisti in particolare, non avevano saputo spezzare»^[2].

Chi si affidasse alla descrizione di Carella non conoscendo queste quattro riviste, sarebbe portato ad immaginare i giovani fascisti come un universo variegato, espressione di culture politiche diverse. Potrebbe anzi pensare che all'origine del fermento descritto da Carella vi fosse una varietà di proposte e di gruppi giovanili che ebbero un'identità politica definita, di destra o di sinistra, perché riuscirono a preservare la propria autonomia rispetto al regime fascista. Seguendo questo ragionamento di Carella un ipotetico lettore dovrebbe allora dedurre che il fascismo fu una dittatura incapace di imporre la propria volontà politica e che i giovani degli anni trenta furono i protagonisti di un ricco dibattito, che non necessariamente riguardò il regime fascista. Per avere un'impressione diversa lo stesso lettore dovrebbe leggere «Il sagggiatore» e le altre riviste giovanili degli anni trenta: si accorgerebbe che la proposta politica dei giovani fascisti non fu esattamente quella descritta da Carella e forse si chiederebbe come mai l'ex direttore del «sagggiatore» nel 1973 utilizzava le categorie di destra e sinistra per spiegare le diverse articolazioni della gioventù fascista.

In effetti, la distinzione fra destra e sinistra del fascismo ha avuto una notevole fortuna sia fra i fascisti, sia negli anni successivi, quando è stata utilizzata dagli storici per descrivere le diverse correnti del fascismo. Nel 1925 Vincenzo Fani Ciotti individuò cinque anime nel fascismo: un'estrema sinistra rappresentata da Curzio Suckert e dai repubblicani nazionali, un centro sinistra con Rossoni, Grandi, Panunzio, Olivetti e Ciarlantini, un centro destra composto dagli ex nazionalisti e dai seguaci di Bottai, un'estrema destra rappresentata dal giornale «L'Impero» e, infine, una corrente revisionista guidata dal gruppo fiorentino della rivista «Rivoluzione fascista»^[3]. Come si può notare, Volt concepiva i concetti di destra e sinistra in modo molto diverso da quello proposto da Carella nel 1973. Ad esempio, secondo

Volt Curzio Suckert, cioè uno dei teorici del ritorno alla cultura controriformista, antieuropea, antigentiliana, latina e cattolica era un fascista di sinistra, mentre per Carella proprio quella cultura rappresentava l'estrema destra del fascismo. Per Volt l'estrema destra era caratterizzata dallo spirito antiborghese e rivoluzionario, che invece Carella attribuiva alla sinistra del regime. E lo stesso discorso vale per Bottai, considerato di centro destra da Volt e ospitato spesso dai collaboratori del «saggiatore», che certo non si definivano di destra e scrivevano su «Critica fascista».

Pochi anni fa la distinzione fra destra e sinistra è stata oggetto di uno studio di Giuseppe Parlato, che ha integrato e sviluppato il modello interpretativo proposto da Silvio Lanaro nel 1974, dedicando un volume alla storia della sinistra fascista dalle origini fino alla caduta del fascismo^[4]. Secondo Parlato dal 1919 al 1925 i rappresentanti più importanti della sinistra fascista furono gli squadristi, i sindacalisti rossoniani, gli arditi e gli intellettuali come Malaparte; dal 1925 al 1935 i protagonisti principali della sinistra furono Ugo Spirito, alcuni sindacalisti e diverse riviste giovanili come «Cantiere», «Il saggiatore» e «L'universale», mentre in una terza fase, che va dal 1935 al 1943, la sinistra fascista si affermò fra i Guf e nel sindacato. Secondo Parlato le caratteristiche principali della sinistra sono la polemica antiborghese, che gli squadristi ebbero come caratteristica primigenia, cioè prima che il fascismo la facesse propria; la polemica contro il capitalismo; il senso della socialità che si esprime nel culto della comunità; il rifiuto del liberalismo e la rivendicazione di una democrazia populista e totalitaria di stampo rousseauiano. In questo senso, la sua ipotesi interpretativa è assai diversa da quella di Carella secondo cui destra e sinistra riguardano un diverso modo di intendere la cultura moderna. Per l'ex direttore de «Il saggiatore», infatti, le riviste che proponevano una critica severa contro il pensiero moderno, erede della rivoluzione francese, e invocavano un fascismo controriformista e cattolico erano di destra, mentre «Il saggiatore», che considerava il fascismo come una delle espressioni della modernità, era di sinistra perché si faceva promotore di una cultura emancipata dai valori del cattolicesimo tradizionalista.

Quella di Parlato è quindi una terza interpretazione dei concetti di destra e di sinistra, ancora diversa da quella di Volt e da quella di Carella. Ad esempio, per Parlato gli squadristi e gli arditi furono fra i protagonisti della sinistra fascista, mentre per Volt rappresentavano l'estrema destra che confluì ne «L'Impero». Con Volt era d'accordo Carella, che vedeva ne «Il Secolo fascista» di un ex squadrista monarchico come Fanelli una rivista di destra. Analogamente a Volt, invece, anche Parlato considera Malaparte un rappresentante della sinistra fascista e in questo caso si allontana dall'idea di sinistra

proposta da Carella, che, infine, inserisce Berto Ricci fra i rappresentanti della destra fascista, diversamente da Parlato che lo considera un esponente della sinistra. Insomma, la mancanza di un accordo sul valore semantico dei termini è evidente e non dipende dagli anni che separano i saggi di Volt e Carella dall'ampio studio di Parlato. Il fatto che gli autori che hanno definito una destra e una sinistra nel fascismo arrivino a conclusioni così diverse denota la difficoltà di usare questi due concetti per spiegare le differenze all'interno del regime.

Inoltre, la distinzione fra destra e sinistra, nata nel confronto parlamentare, non aiuta a definire gruppi politici e intellettuali di un regime totalitario perché, indipendentemente dal significato che ebbero nell'Italia fascista, destra e sinistra indicavano e indicano una differenza che riguarda valori, culture, progetti politici, visioni del mondo e dell'individuo alternativi fra loro – che tra l'altro fanno pensare all'esistenza di un centro fascista e, comunque, a tanti fascismi diversi, come se vi fossero stati tanti «partiti» all'interno dello stato totalitario. Chi scrive ritiene, invece, che il problema sia quello di capire se le differenze fra le correnti del fascismo sono maggiori e più rilevanti di ciò che le accomuna o se, viceversa, ciò che lega le diverse anime del fascismo è più importante di ciò che le divide e quindi è determinante per capire la loro identità politica. Nel primo caso il regime fascista sarebbe un regime che non riuscì a coinvolgere i gruppi politici, le correnti culturali, le realtà sociali, gli assetti istituzionali, e quelli economici in un unico progetto, come sosteneva Carella. Il fascismo sarebbe, cioè, una sorta di cornice – quello che con una brutta espressione si chiama «contesto storico» – dentro alla quale vi furono realtà politiche diverse, non tanto caratterizzate dalla condivisione della battaglia politica per la fascistizzazione della società e dello stato, quanto da aspetti estrinseci e autonomi dallo stesso fascismo. Nel secondo caso, invece, il regime fascista sarebbe un regime totalitario al cui interno si confrontarono correnti diverse, che diedero vita a dibattiti e a scontri politici, anche assai duri, ma non misero mai in discussione la comune appartenenza allo stato fascista, il comune aderire ai suoi valori, ai suoi miti, alle sue battaglie. Il che non significa disconoscere le opposizioni interne, le articolazioni del fascismo, le diversità fra i giovani e i non giovani, la peculiarità delle biografie, o l'identità dei gruppi che, come è ovvio, ebbero storie diverse, ma, lo ripetiamo, condivisero un progetto e una battaglia politica di cui furono protagonisti. Ne era convinto anche un giovane e già autorevole storico come Delio Cantimori che nel 1940 scriveva: «in ogni caso oggi, in un pensiero totalitario come quello fascista, i termini di “destra”, “centro”, o “sinistra”, non hanno più valore attuale, ma solo significato storico»[5].

E lo dimostra anche la storia delle quattro riviste nominate da Carella, che espressero culture diverse, ma furono unite dalla convinzione di rappresentare lo spirito della rivoluzione fascista. Infatti, come altri giovani fascisti, anche i collaboratori de «Il saggiatore», de «Il Secolo fascista», de «La Sapienza» e de «L'universale» furono ferventi sostenitori dell'esigenza di rilanciare lo spirito rivoluzionario del fascismo. Cresciuti nell'universo mitologico creato dal regime, sentirono di rappresentare meglio degli altri fascisti un'epoca storica rivoluzionaria e si presentarono come i protagonisti della rivoluzione, quelli che interpretavano correttamente la dottrina fascista e rivendicavano uno spazio maggiore per la creazione di una classe dirigente nuova e davvero fascista. In questo senso non furono né di destra né di sinistra ma semplicemente fascisti: in nome del fascismo, infatti, criticarono gli indirizzi moderati che rintracciavano nella politica degli anni trenta chiedendo di proseguire lungo la strada della fascistizzazione della società e dello stato e combattendo contro chi, secondo loro, ostacolava la realizzazione del progetto originale e rivoluzionario. Fu questa la ragione per cui nella prima metà degli anni trenta «Il saggiatore», «Il Secolo fascista», «L'universale» e «La Sapienza», vennero tutte soppresse dal regime e non certo per il loro orientamento politico, di destra o di sinistra, ma perché, indipendentemente dall'essere corporativisti o sindacalisti, reazionari o modernisti, cattolici o laici, criticavano il regime in nome della rivoluzione fascista.

Ci sembra allora che la distinzione di Carella nasca da una volontà autoassolutoria, peraltro molto comune fra chi trascorse i suoi anni giovanili, o i suoi anni più importanti, nel regime totalitario e non solo non espresse dissenso o silenzio, ma fondò giornali, partecipò a dibattiti o addirittura ricoprì ruoli politici. Furono in molti, infatti, a sostenere di essere stati fascisti ma di aver creduto in un fascismo diverso da quello del regime, come se il definirsi di sinistra o di destra fosse un modo per distinguersi dagli altri fascisti e, soprattutto, da quello ufficiale.

In realtà, per un regime che cercava di trasformare gli italiani attraverso una rivoluzione antropologica, i giovani erano un interlocutore obbligato dello stesso Pnf che di quella rivoluzione antropologica fu il principale protagonista. «Il Partito, ha scritto a questo proposito Emilio Gentile, investì gran parte delle sue energie e del suo impegno nella organizzazione delle giovani generazioni, ritenendole un materiale umano ancora intatto e perciò più plasmabile secondo gli ideali del fascismo. Conquistare le nuove generazioni al partito era l'unico modo sicuro per garantire il futuro del regime»^[6]. E in effetti, come ha recentemente dimostrato Luca La Rovere, i giovani del partito furono fra i protagonisti più attivi della cultura totalitaria

del fascismo[7].

Tra l'altro, dalla fine degli anni venti, a testimoniare l'importanza del problema vi fu «Critica fascista», che non rappresentava certo una corrente minoritaria o eterodossa e ospitò un dibattito sul ruolo dei giovani nel fascismo registrando la partecipazione di autorevoli esponenti politici e di molti giovani intellettuali. Se «i valori e le verità politiche della rivoluzione sono i fondamenti della nuova generazione cresciuta nel fascismo – scrisse nel 1929 Gioacchino Contri – allora il rinnovamento deve operare sulla classe dirigente che andrà man mano sostituita con la nuova più giovane» e a questo riguardo aggiunse:

bisogna insistere a cambiare gli uomini, altrimenti si verrebbe a dire che il criterio rivoluzionario adottato da noi stessi fino a oggi, è sbagliato, sbagliato il criterio della rivoluzione francese, che fa ghigliottinare uomini indubbiamente meritevoli come Lavoisier e Chénier, sbagliato il criterio di tutte le rivoluzioni poiché ogni classe al potere ha i suoi meriti (e di fronte alla storia sono fondamentali anche i meriti negativi oltre che quelli positivi)[8].

Convinti che occorresse allontanare gli «elementi vecchi che si sono mascherati con una tessera e un distintivo»[9], i giovani fascisti sostenevano che la generazione cresciuta durante il fascismo fosse l'unica ad aver assimilato fino in fondo i valori politici e la cultura del regime. E in questo senso gli autori che intervennero nella discussione espressero lo stesso orientamento delle tante riviste giovanili nate negli anni trenta. Non si trattava solo di aderire ad una dottrina politica, ma di cambiare stile di vita e di mobilitarsi costantemente per la causa della rivoluzione fascista[10].

Fra le espressioni più significative di questo progetto e del contributo che i giovani diedero all'ideologia del regime vi fu l'antigentilanesimo, come notò Giuseppe De Luca nel 1933.

Spira buon'aria di antidealismo sulla nuova generazione. Si legga «Il saggiaiore», «Il Secolo Fascista», «La Sapienza». Tre riviste di giovani, tre riviste antidealiste. Ma mentre «Il saggiaiore», più vecchio, si attarda in una posizione di reazione scientifica, rimasticando cattivo freudismo, «Il Secolo Fascista» e «La Sapienza», accettando i principi positivi del Cattolicesimo, danno alla loro reazione un larghissimo respiro e al loro movimento una vitalità e potenza anche politica che «Il saggiaiore», fermo su posizioni intellettuali, non si sogna nemmeno[11].

Al di là delle preferenze di De Luca, che considerava «Il saggiaiore» una rivista positivista e apprezzava «La Sapienza» e «L'universale» perché cattoliche, non vi è dubbio che l'antigentilanesimo accomunò le riviste nominate dal religioso romano ed è a queste che sono

dedicate le pagine seguenti.

2. «Il saggiatore»

«Il saggiatore» nacque a Roma nell'aprile del 1930 dall'iniziativa di tre studenti della facoltà di lettere e filosofia della Sapienza: Giorgio Granata, Luigi De Crecchio e il già nominato Domenico Carella, a cui si unì Nicola Perrotti, allora giovane medico impegnato nella diffusione delle teorie psicoanalitiche^[12]. Decisi a fondare una «rivista di critica e filosofia», che non mancasse di dare spazio alla politica, questi giovani intellettuali si dedicarono alle molteplici espressioni culturali del loro tempo e dal 1930 al 1933, quando terminarono le pubblicazioni, non smisero mai di occuparsi di Gentile a cui rivolsero un'attenzione certamente più approfondita rispetto a quella di molte altre riviste antigentiliane; per questo rifiutarono la definizione di antigentiliani e, a un anno dalla nascita della rivista, spiegarono ciò che li differenziava dagli altri critici del filosofo idealista.

No: non siamo fra gli antigentiliani; [...] Perché non desideriamo affatto impegnare la nostra rivista in una battaglia personale contro il Prof. Giovanni Gentile, quando nel campo della cultura filosofica vi sono cose ben più importanti cui pensare al di là delle beghe di scuole. Dai gentiliani infatti ci distinguiamo: in quanto non poniamo a base dei nostri studi, come verità rivelate, le parole del loro maestro; dagli antigentiliani: in quanto consideriamo l'idealismo non come un perfido nemico della tranquillità dei nostri studi, ma piuttosto come una dottrina da esaminare e spassionatamente valutare alla stregua di tante altre. Chè se un fine polemico la nostra rivista si propone è quello di liquidare, una volta per sempre, queste dannose distinzioni di gentiliani ed anti-gentiliani^[13].

In realtà, sebbene diversi dai molti antigentiliani presenti nel regime fascista, i collaboratori della rivista romana criticarono severamente sia la filosofia gentiliana, sia il ruolo che il filosofo svolgeva nel fascismo.

I giovani del «saggiatore» pensavano che l'attualismo di Gentile rappresentasse l'ultima grande filosofia della civiltà occidentale, ma che fosse del tutto inadeguato a comprendere la complessità della vita dell'uomo. Nell'affermazione gentiliana per cui «non esiste altra realtà al di fuori del pensiero che la pensa», Carella, Granata, Perrotti e gli altri collaboratori riconoscevano una filosofia che aveva ridotto l'esistenza umana ad un'espressione del pensiero e accusavano il suo autore di aver elaborato una mistica in cui l'Io trascendentale assumeva le fattezze di un dio laico. Scriveva a questo riguardo Francesco Orlando nel 1930:

Che c'importa che, al posto dei vecchi Dei, sia stato messo questo curioso Io Trascendentale? [...] Il nostro povero, e vero e ardente Io,

l'Io (ma sì: usiamo pure questa espressione di disprezzo filosofico!) EMPIRICO, è lasciata in preda alla sua tragedia e alla sua pena. – donde viene? Che può? Dove va?[14]

Convinti che l'idealismo di Gentile rappresentasse il trionfo del puro pensare, e che eliminasse dall'analisi filosofica ogni sentimento, ogni interesse, ogni desiderio, considerandoli stati d'animo e non pensieri, dal 1930 al 1933, i giovani del «saggiatore» svilupparono la loro critica a partire da un'esigenza: ritenevano, infatti, che la filosofia dovesse svolgere una funzione sociale e politica, e che quindi avrebbe dovuto farsi carico dei problemi concreti degli uomini, ponendosi alla guida dei processi di trasformazione della società. Per questo, non trovando nell'attualismo ciò che cercavano, si fecero sostenitori del pragmatismo di Dewey, di James e di Peirce e si avvicinarono alla psicoanalisi[15].

All'inizio degli anni trenta, «Il saggiatore» iniziò a diffondere le prime nozioni delle teorie freudiane e di quelle junghiane, all'epoca quasi sconosciute in Italia, dove permaneva forte l'eco della lezione di Cesare Lombroso e la psicoanalisi aveva ricevuto l'attenzione di alcuni psichiatri e di alcuni psicologi ma certo non aveva la diffusione che ebbe in altri paesi europei[16]. Se ne occuparono soprattutto Nicola Perrotti e Domenico Carella presentando ai lettori del «saggiatore» la psicoanalisi come uno strumento per la comprensione del mondo, un «un acido dissolvente» in grado di sgretolare ogni tipo di «costruzione mentale fittizia»[17].

Perrotti prendeva le mosse dalla riflessione sull'uomo moderno e lo descriveva come un uomo in crisi, provato dal conflitto fra *Eros* e *Logos* [18]. L'*Eros*, spiegava, «comprende le tendenze istintive, emozionali ed affettive» dell'essere umano: ne costituisce la parte più creativa ed importante della vita; il *Logos*, invece, «frena e coordina gli impulsi provenienti dall'eros» e corrisponde a quella funzione razionale che consente agli uomini di gestire la realtà dandole un ordine e un senso. Secondo Perrotti, l'uomo moderno aveva rinunciato alla propria creatività per celebrare il «totale trionfo e predominio della scienza» che gli garantiva il controllo sulla realtà, ma lo portava al «distacco dal centro della vita», in un luogo in cui la razionalità avrebbe assorbito, fagocitato e consumato la vita delle emozioni, e in cui la funzione critica degli individui sarebbe degenerata in un delirio razionalistico. In questo quadro, la filosofia, e l'idealismo gentiliano in particolare, rappresentavano una delle manifestazioni più importanti della deriva razionalistica della cultura moderna e, infatti, a proposito di Gentile e dell'idealismo, Perrotti scriveva:

anche questa teoria filosofica si deve considerare come l'espressione dello sviluppo esagerato del solo lato razionale dello spirito. Perciò ne

presenta tutti i caratteri: l'idealismo, infatti [...] dà l'impressione di verità e di completa soddisfazione intellettuale, e così persuasiva che è difficile potersene sottrarre. Eppure sono proprio questi caratteri che ci indicano che esso, essendo espressione di un lato soltanto dello spirito, si riduce ad una costruzione puramente fittizia più o meno ben riuscita, ma senza radici con il centro di significazione della vita. Esso è persuasivo, ma non convincente, apparentemente vero, ma sostanzialmente falso, giacché una dottrina ottenuta per via di astrazione, non può avere alcun significato per la totalità della realtà realmente vissuta; esso potrà soddisfare l'uomo che si pone in atteggiamento di voler comprendere, non già l'uomo che vive una vita reale. Nell'uomo, dunque, l'equilibrio tra eros e logos, è rotto[19].

In effetti, attraverso la riflessione psicoanalitica il «saggiatore» giunse alle stesse conclusioni cui era pervenuto con l'analisi filosofica sull'attualismo di Gentile: Orlando aveva accusato il filosofo di aver elaborato una filosofia mistica che lasciava l'io empirico disarmato di fronte alle proprie angosce. Carella aveva definito l'attualismo come una filosofia incapace di comprendere e di trasformare la realtà. Perrotti spiegava che i filosofi idealisti avevano attribuito alla ragione le funzioni dell'emotività credendo che il pensiero potesse rispondere alle domande dell'uomo[20].

Come si accennava, l'antigentilianesimo della rivista romana non fu rivolto solo alla filosofia di Gentile. Fin dal primo numero i suoi collaboratori vollero caratterizzare «Il saggiatore» come un periodico di giovani intellettuali fascisti che avrebbe contribuito alla trasformazione della società e dello stato, esprimendo una cultura e un modo di fare politica diversi da quelli degli altri fascisti[21]. Per spiegare le caratteristiche della nuova cultura di cui si sentivano protagonisti, i giovani del «saggiatore» pubblicarono due inchieste che ebbero una vasta eco: la prima, dedicata alla «nuova generazione», occupò le pagine della rivista dal marzo al giugno del 1932, la seconda, rivolta alla «nuova cultura», fu oggetto del numero unico dell'ottobre 1933.

Nel marzo del 1932 «Il saggiatore» invitò alcuni noti intellettuali del regime a rispondere a tre quesiti. Nel primo si domandava: «ogni nuova generazione sorge in contrasto con la generazione che l'ha preceduta. Si può parlare per la nuova generazione, piuttosto che di questo normale contrasto, di un distacco deciso e decisivo?». La seconda domanda si riferiva alle caratteristiche della generazione cresciuta nel regime. Chiedevano i giovani del «saggiatore»: «Ravvisate nella nuova generazione un atteggiamento spirituale ben delineato che possa dare nuovo animo alla cultura e alla vita?». E infine, l'ultimo interrogativo concerneva un problema di carattere

generale: «Quali credete siano i germi di un completo rinnovamento spirituale?»[22].

Nelle conclusioni dell'inchiesta, i collaboratori del «saggiatore» spiegano che la società italiana era composta da tre generazioni[23]: la prima, quella «prebellica», era formata dagli italiani che avevano partecipato alla prima guerra mondiale e avevano aderito al fascismo nell'età della maturità; la seconda aveva combattuto la guerra e, giovanissima, aveva dato vita al fascismo; e infine la terza raccoglieva i giovani cresciuti nel regime fascista, quelli che per ragioni anagrafiche non avevano potuto partecipare alla Grande Guerra. Secondo i collaboratori del «saggiatore», la «generazione prebellica» si era formata in un'atmosfera culturale dominata dall'idealismo di Croce e di Gentile e, nonostante l'avvento del fascismo, non era riuscita a liberarsi dalle astrattezze ideologiche del neoidealismo italiano: si trattava di una generazione di «pacifici borghesi» che non aveva compreso lo spirito del fascismo, né nel 1922 né negli anni successivi, e nel regime vedeva «soltanto un restauratore di ordine, di quell'ordine che la guerra aveva irrimediabilmente travolto»[24]. Nella seconda generazione, quella dei fascisti della prima ora, i collaboratori della rivista romana riconoscevano la presenza di uomini che avevano dato vita al fascismo esprimendo una sincera fede politica. Anche loro, tuttavia, pur avendo contribuito ad inaugurare una nuova fase della storia del paese, avevano compiuto uno sforzo «più razionalistico e volontaristico che reale» perché non avevano ancora assorbito pienamente lo spirito del fascismo, essendo nati in un'altra epoca storica[25]. L'unica generazione «sinceramente rivoluzionaria» era quella «nuovissima», che non aveva vincoli con il passato e che, attraverso la nuova mentalità fascista, scientifica e pragmatista, aveva sconfitto l'idealismo: una generazione espressione del «realismo scientifico», della «volontà collettiva», del «senso realistico della vita», del rifiuto dell'individualismo e della lotta contro le ideologie umanitaristiche e comuniste[26], una generazione sinceramente e decisamente antigentiliana. Proprio per mostrare le caratteristiche di questa nuova generazione, Domenico Carella nell'aprile del 1932 spiegò che l'idealismo di Gentile non avrebbe potuto rappresentare la filosofia politica dei giovani fascisti e scrisse:

Noi abbiamo acquistato una mentalità troppo empirica e realistica per poter ancora credere che i problemi, le difficoltà contingenti, possano avere la loro superiore quiete in uno spirito che trascende, sintetizza, risolve e pacifica. L'esperienza della guerra ha dato all'uomo questo nuovo senso dell'empiria. [...] Il carattere liberale dello Stato è l'agnosticismo: ora agnostico è tanto lo Stato liberale, quanto quello idealistico. In termini di esperienza l'agnosticismo si traduce in libertà condizionata: cioè ogni idea ha vita nello Stato

purchè questa idea non si realizzi, cioè non trovi la sua attuazione pratica; allora il liberalismo avrebbe la sua morte. Lo stesso accade nella concezione hegeliana, soltanto che in essa la concezione è più nobile, la definizione dello Stato più solenne. Il tentativo dunque di voler interpretare la presente esperienza politica attraverso la dottrina idealistica è frustrato dalla stessa realtà. Oggi l'uomo è desideroso di fatti, di problemi, da risolvere praticamente e non di concetti astratti[27].

Come emerge da queste parole, Carella pensava che lo stato etico di Gentile non fosse in grado di rispondere alle necessità espresse dalla società moderna. Liberale e agnostico, astratto e relativistico, dogmatico e inattuabile, secondo il condirettore della rivista romana, lo stato immaginato da Gentile poneva una serie di problemi e non riusciva a risolverli. Insomma, non era uno stato fascista. Tra l'altro, per Carella e per i collaboratori del «saggiatore», Gentile aveva cercato di realizzare la sua filosofia politica nel fascismo indottrinando le giovani generazioni e gestendo un sistema di potere che aveva avuto un'influenza importante sull'intera cultura italiana. Da questo punto di vista, anche loro come molti antigentiliani, mostrarono il timore che il filosofo avrebbe impedito al fascismo di compiere il suo cammino rivoluzionario.

Se il pensiero di un filosofo si limitasse a svolgersi compostamente nella sfera della teoria i danni che ne potrebbero per avventura derivare sarebbero di poco conto. Ma quando il filosofo [...] s'adopera con ogni mezzo (gesuiticamente) a intervenire nel pensiero dei giovani per modificarlo a suo grado, allora non ci troviamo di fronte a un'idea sterile e meschina, erroneamente sopravvalutata, sì pure a dover constatare azioni e metodi poco stimabili in genere. [...] È il caso questo, che ci si presenta oggi sotto la specie di Giovanni Gentile. [...] Ieri era Benedetto a dettare il verbo spirituale, oggi è la volta di Giovanni[28].

Come si accennava, nell'ottobre del 1933 la rivista romana promosse un'altra inchiesta in cui spiegò quali fossero le caratteristiche della nuova cultura fascista e antidealista di cui i giovani del «saggiatore» erano interpreti. Nelle conclusioni i redattori scrissero:

nella vita moderna la politica costituisce l'integrale di ogni avvenimento: l'uomo è in funzione di essa. La più gratuita azione, i più intimi pensieri di ogni individuo non acquistano concreto significato se non vengono ricondotti direttamente ad un valore politico. Tale valore è assolutamente nuovo: ché oggi non più l'uomo con le sue ideologie, con le sue ideali aspirazioni, colora politicamente questo o quel fatto; preordina questa o quell'altra azione, ma è la

VITA che, attraverso più stretti rapporti economici, più rapidi scambi spirituali, una maggiore uniformità di mezzi tecnici ed, infine, mediante nuove costellazioni d'interessi, determina l'uomo politicamente, gli impedisce ogni evasione più o meno ideale, più o meno utopistica[29].

Per i giovani fascisti de «Il saggiatore» vivere concretamente, cioè pensare all'esistenza degli uomini in termini concreti e costruttivi, significava vivere politicamente. Erano convinti, infatti, che la politica rappresentasse l'espressione più importante della vita dell'uomo e che gesti, pensieri, emozioni e parole avessero senso solo quando riuscissero a veicolare contenuti politici. Nel fascismo vedevano un fenomeno moderno cioè un regime che, a differenza dei precedenti, aveva saputo trasformare la quotidianità degli italiani in un fatto politico e aveva inaugurato un nuovo rapporto fra politica e ideologia: mentre in tutte le epoche storiche le decisioni delle classi dirigenti erano state orientate dalle diverse teorie politiche, nel regime fascista la prassi si era sostituita alla teoria. In questo senso, per i collaboratori della rivista romana, il fascismo non aveva e non voleva avere un'ideologia definita perché per imporre un ordine nuovo non aveva bisogno di applicare nessuna teoria politica, tanto meno quella proposta da Gentile.

La rivista terminò le pubblicazioni nel 1933. L'anno successivo Carella e Granata diedero vita a «Cantiere», un periodico che avrebbe dovuto esprimere il loro impegno politico sul problema del lavoro nel regime fascista. In realtà, la nuova rivista fu soppressa nel maggio del 1935, quando ai due direttori venne ritirata la tessera del partito. Come risulta dalle relazioni della polizia politica, e da quelle della questura di Palermo, la federazione dei fasci di Roma ritirò la tessera a Carella nel maggio del 1935 «perché, quale direttore del settimanale "Il Cantiere", dimostrò di non possedere le qualità che costituiscono lo spirito costituzionalmente fascista»[30]. Due anni dopo, trasferitosi a Palermo, dove viveva la sua famiglia, Carella ottenne nuovamente la tessera del Pnf. Giorgio Granata, invece, dopo la soppressione dei due periodici iniziò ad insegnare nelle scuole medie. Nel maggio del 1936, come Carella, venne segnalato alla questura di Roma «quale vociferatore contro alcuni Gerarchi», ma l'inchiesta e la vigilanza non mostrarono rilievi a suo carico[31].

3. «L'universale»

Il 3 gennaio del 1931, a Firenze, gli scrittori Berto Ricci e Romano Bilenchi fondarono «L'universale»^[32], una rivista che ebbe fra i suoi collaboratori più assidui Camillo Pellizzi, Roberto Pavese, Diano Brocchi e Indro Montanelli e terminò le pubblicazioni nell'estate del 1935 quando venne soppressa dal regime. Anche i collaboratori de «L'universale», come i loro coetanei del «saggiatore», erano convinti di rappresentare l'avanguardia del fascismo e di combattere per l'affermazione di una nuova civiltà. Tuttavia, a differenza dei giovani intellettuali del periodico romano, Ricci e Bilenchi fondarono una rivista di letteratura che si occupò solo marginalmente di filosofia.

I due condirettori avevano collaborato al «Selvaggio» di Maccari e alla fine degli anni venti avevano frequentato il mondo letterario che ruotava intorno alla rivista toscana e aveva fatto della critica contro la modernità una vera e propria battaglia culturale: subendo il fascino di Maccari, di Soffici e di Malaparte, Ricci e Bilenchi avevano partecipato alle battaglie strapaesane in nome del ruralismo, della polemica antiborghese, dell'attacco alla cultura europea e della difesa della toscaneità. E infatti, proprio in quel periodo, negli scritti di Ricci prese forma il tentativo di «dare corpo a questa tradizione italiana sovversiva e appassionata, tutta intessuta di un realismo plebeo», «nemico di ogni retorica, di ogni accademismo parolaio e servile»^[33]. Da allora, dall'esperienza del «Selvaggio», Ricci maturò la propria scelta esistenziale e trovò nella letteratura il senso della missione che avrebbe svolto nel fascismo.

Come scrisse nel 1931, nel volume *Scrittore italiano*, Ricci riteneva che l'arte e la politica non fossero due realtà separate e che non fosse possibile immaginare «un'arte senza partito e quasi senza patria», o «una poesia poggiata sulle nuvole dell'assoluto» «ignara di quelle ferma legge che è la lotta delle civiltà»^[34]. Al contrario, secondo Ricci, gli scrittori dovevano assolvere «un compito politico, morale, educativo», dovevano cioè essere consapevoli del proprio ruolo di scrittori fascisti, senza subordinare la letteratura alle esigenze della politica, ma esprimendo una cultura radicalmente totalitaria in cui l'arte e la politica avrebbero svolto la stessa «funzione universale» perché rappresentavano il sorgere e l'instaurarsi di una nuova civiltà^[35].

Questa riflessione di Ricci si basava su una precisa concezione della letteratura e della filosofia. Il direttore de «L'universale» riteneva che la letteratura fosse capace di immaginare e di descrivere un nuovo ordine morale e politico, senza bisogno di teorizzarlo^[36]. Era convinto, infatti, che la nuova civiltà fascista fosse il frutto del carattere degli

italiani, di quello spirito religioso che l'arte, a differenza della filosofia, riusciva a cogliere e a rappresentare. Per questo, non nascondendo l'avversione per «la presunzione della filosofia» di spiegare la realtà attraverso le forme della razionalità, notò:

Sarebbe balordo consigliare allo scrittore italiano una filosofia determinata. Può averla, può non averla, e quella che gli pare: se è poeta, può farne benissimo a meno nel senso scolastico, perché ne avrà sempre una dentro di sé, religiosa, costituita più di vibrazioni che di ragionamenti^[37].

In effetti, per Ricci «l'italianità» doveva essere pensata come un «fatto naturale, non politico», come un carattere originario, istintivo e immediato e non come il prodotto di un'azione volontaria. A questo proposito egli spiegava che «l'italianità» «è in niente e in ogni cosa, è un carattere, una risata di Rosai, uno sberleffo di un ragazzo, un mercato» perché per lui essere italiani significava avere un temperamento ed esprimere un modo di esistere e perché sosteneva che «la nazione precede lo Stato» e che «il miglior patriottismo è un fatto naturale non politico^[38].

Si trattava di riflessioni implicitamente ma profondamente antigentiliane, non solo perché Ricci accusava tutti i filosofi di presunzione, ma soprattutto perché dichiarava la superiorità della letteratura rispetto alla filosofia, attribuiva all'italianità un carattere realistico e oggettivo, considerava la politica come una specie di fenomeno naturale, immediato e metastorico e, infine, considerava lo stato come una realtà politica dipendente dalla nazione.

A questa concezione della cultura corrispose la battaglia politica che Ricci inaugurò su «L'universale», dove espresse un'idea del fascismo imperialista, moderna, anticristiana e antigentiliana. Il suo imperialismo derivava dalla convinzione che il regime dovesse svolgere una missione storica universale creando una nuova civiltà fondata sul primato dell'italianità. Ricci riteneva che l'Italia fascista avrebbe diffuso un messaggio universale, realizzando la «Monarchia di Dante e il Concilio di Mazzini», imponendo in tutto il mondo il proprio modello sociale e politico, e combattendo contro gli stati nazionalisti e borghesi. Nemico severo del nazionalismo, che considerava una dottrina politica figlia del liberalismo del XIX secolo e delle potenze europee, Ricci considerava questo suo fascismo imperialista un'espressione politica moderna.

Non si trattava di sconfessare le polemiche contro la modernità ottocentesca che aveva formulato sul «Selvaggio» nella seconda metà degli anni venti, ma di svilupparle nell'ideologia dello stato totalitario e cioè di battersi per l'affermazione costante di una nuova modernità italiana «da venire, come condizione primissima della potenza

nazionale». Per Ricci «moderno» significava «imperialista e universale». E infatti, come ha sintetizzato Alberto Asor Rosa, i collaboratori de «L'universale» furono sì antimodernisti ma certo non conservatori^[39]. Anzi, Ricci temeva che il regime non avrebbe avuto il coraggio di scegliere una strada univoca e avrebbe cercato di conciliare ipotesi diverse e talvolta incompatibili. In questo senso sperava nell'avvento di un regime anticristiano, cioè rivoluzionario e imperialista, e in occasione dell'Enciclica che Pio XI emanò dopo gli scontri fra il governo e la Chiesa, in merito all'Azione cattolica, non perse occasione per sferrare un duro attacco ai cattolici e spiegare la natura del proprio anticristianesimo^[40].

L'antigentilanesimo de «L'universale» fu dichiarato già nel primo numero della rivista in cui Ricci scrisse: «Fondiamo questo foglio con volontà di agire sulla storia italiana. Contro la filosofia regnante, che fermamente avverseremo, non ammettiamo che tutto sia storia» e poi aggiunse: «la libreria degli ultimi trent'anni ispira a noi rispetto e gratitudine per certi uomini che abbiām cari, ma anche una fiera fede di superarla»^[41]. Il carattere antigentiliano della rivista venne ribadito dallo stesso Ricci nel giugno del 1932, quando «Educazione fascista», il periodico dell'Istituto nazionale fascista di cultura, invitò i direttori dei giornali d'avanguardia, «nati dallo spirito della Rivoluzione» ad esporre sulle sue pagine i loro programmi. «Ed è cosa, questa, scrisse Ricci, che fa onore a chi l'ha voluta. Tanto più onore nel caso dell'universale, in quanto è nota la nostra posizione antidealistica e antigentiliana».

A dire il vero, pur battendosi per un fascismo moderno, universale e anticristiano, «L'universale» affidò la critica contro il pensiero di Gentile ad un intellettuale cattolico come Roberto Pavese che non propose riflessioni diverse da quelle degli altri antigentiliani cattolici^[42]. Anche lui dichiarò che l'idealismo era l'espressione di un pensiero non italiano e invocò il ritorno ad una filosofia tradizionalistica di matrice cattolica. Molto più interessante fu la riflessione che presentò su «L'universale» a proposito dei rapporti fra il fascismo e la filosofia di Gentile.

Nell'articolo *Idealismo e fascismo* si chiese se vi fossero motivi per considerare il fascismo «come il logico sviluppo della filosofia idealistica»^[43]. A suo avviso, il fascismo aveva tratto dall'idealismo «la concezione attivistica dello spirito» e la concezione unitaria dello stato. D'altra parte, gli sembrava evidente che il fascismo e la filosofia idealistica non avessero nulla in comune. Pavese si riferiva a tre questioni: al problema dell'immanenza che, a suo avviso, costituiva un principio ateo e quindi «contrario allo spirito essenzialmente religioso del Fascismo»; al tema della «svalutazione della scienza» che, secondo

lui, caratterizzava la proposta filosofica degli idealisti, mentre il fascismo aveva sempre incoraggiato le ricerche scientifiche; e infine al «mito del puro attivismo». Su questo ultimo tema sottolineò che, mentre nei primi anni del regime il mito dell'azione aveva affascinato i fascisti, negli anni trenta si era mostrato come «una meteora assai prossima al tramonto».

Questo cieco attivismo, [...] spiegava Pavese, può effettuarsi solo nell'infanzia dei popoli, oppure per un breve periodo di rivoluzione tra una civiltà che tramonta e una che sorge; ma non è per sé tale da durare; anche perché non può durare più di una vita umana – almeno nella sua persona fisica – il Condottiero, l'Eroe che conduce per mano il suo popolo. Popolo che intanto deve farsi maggiorenne. Perciò il Condottiero, prima di sparire, a coronamento della sua opera, vuol lasciare – edificio intangibile nei secoli – le tavole della legge, i capisaldi della dottrina, con quel preliminare sviluppo che possa assicurarne l'ulteriore approfondimento.

Pavese sollevava un problema di notevole importanza: da un lato anche lui, come molti antigentiliani, accusò Gentile di relativismo e di non aver saputo elaborare i contenuti della dottrina fascista, dall'altro esprime un'esigenza di carattere organizzativo, che a suo avviso non poteva trovare risposte nell'idealismo del filosofo. Nel descrivere le necessità di chi guida la rivoluzione e si preoccupa del futuro, egli sostenne l'esigenza di individuare quelle «tavole della legge» che avrebbe consentito al fascismo di proseguire negli anni, anche quando «il Condottiero» non avesse più guidato la rivoluzione. Nel farlo, muoveva a Gentile una critica analoga a quella che il filosofo cattolico Gustavo Bontadini aveva espresso al VII congresso nazionale di filosofia, quando aveva sottolineato la difficoltà di determinare i contenuti politici della teoria dello stato etico.

Ancora più incisiva fu la critica che i collaboratori de «L'universale» rivolsero alla riforma della scuola nell'ambito della riflessione sulla cultura fascista. Da questo punto di vista «L'universale» fu una delle voci più severe dell'antigentilianesimo arrivando a sostenere che criticare Gentile fosse un dovere di ogni fascista preoccupato per le sorti della fascistizzazione della cultura e della società. A proposito della riforma scolastica, infatti, nell'aprile del 1932 un altro cattolico come Icilio Petrone pronunciò parole inequivocabili.

La riforma Gentile è l'incomprensione più tragica del più grande pensiero mussoliniano. [...] Dire questo apertamente è dovere di buon fascista, di chi ama ardentemente la sua patria e vede in Mussolini l'uomo che tutto può intendere, ed ancora dovere categorico di chi ama la scuola [...] Non vi sarà fascismo futuro se non vi sarà una scuola fascista e la scuola fascista è ancora al di là da venire, una

scuola ossia che risponda effettivamente alle esigenze dello spirito moderno, avido di azione, libero di pastoie, pronto a conseguire energicamente una vittoria sui fatti. Tutto quanto è teoria è antifascismo [44].

Anche Petrone, come molti intellettuali fascisti, sottolineava il ruolo dell'azione in contrapposizione ad un'idea dell'educazione come processo formativo e anche lui chiedeva di introdurre nella scuola una maggiore specializzazione, per rispondere alle esigenze dei giovani e della società italiana degli anni trenta.

La polemica contro Gentile proseguì nel gennaio del 1933 quando «l'universale» pubblicò il «manifesto realista»[45]. Vero e proprio programma ideologico, condannava la cultura idealista, il capitalismo, il nazionalismo e il cristianesimo come espressioni di una civiltà sconfitta dal fascismo e spiegava che i firmatari erano convinti che la «rivoluzione fascista» fosse una «rivoluzione imperiale, centro d'una imminente civiltà non più caratteristica d'un continente o d'una famiglia di popoli, ma universale». Persuasi che il problema religioso non si risolvesse «con filosofie e meno che mai con idoli idealistici»[46] per rispondere alle esigenze della nuova civiltà, Ricci e i suoi collaboratori invocarono l'avvento della cultura realista che avrebbe sostituito l'idealismo gentiliano, anch'esso superato dal fascismo. In realtà nel manifesto non vi fu una vera e propria definizione del realismo, come notò nel gennaio del 1933 Camillo Pellizzi.

Ho visto il manifesto realista [...] Anzitutto perché realista? Realismo è parola dell'uso filosofico, ed ha un particolare significato nelle vostre intenzioni, come antitesi della parola idealismo. Vuol significare, questo, opposizione alla scuola filosofica dell'idealismo italiano? Per un foglio d'avanguardia politico e letterario, questo mi sembra troppo o troppo poco: in ogni caso, un fuor d'opera. Per battere l'idealismo sul suo terreno naturale non basta dichiararsi realisti; mentre per fare della buona politica e della buona letteratura, una forte dose di realismo (nel senso più spicciolo della parola) mi sembra apoditticamente necessaria. Me su questo punto, credo che sarebbero d'accordo, più d'ogni altro, gl'idealisti medesimi!

L'Idealismo italiano oggi è in ribasso, come voglion dire. Per molte ragioni, fra cui, principalissima questa: che fra la migliore gioventù nuova è estremamente in ribasso l'interesse per i problemi filosofici. E lo stesso universale può essere citato ad esempio di questo fatto, poiché in quel campo non ha mia pubblicato nulla, o cose di nessun rilievo e, comunque, non di giovani. Tutto questo può non essere un male[47].

Pellizzi colse un aspetto molto importante della proposta politica dei giovani antigentiliani degli anni trenta sottolineando il diffuso

rifiuto per la filosofia e il richiamo ad una concezione pratica, empirica e realista della battaglia politica. Ricci rispose non negando di utilizzare il termine «realismo» proprio «nel senso spicciolo» cui alludeva Pellizzi e anzi aggiunse che

contro l'idealismo da Pellizzi detto italiano (filosofia che a parte i suoi possibili meriti intrinseci non mi sembra poi così politicamente importante da doversene ragionare in un manifesto politico), il Manifesto realista non ha altre intenzioni che quella chiaramente espressa a un certo punto, dove si nega alle filosofie il potere di sostituirsi da sole [...] alle religioni positive.

E, ai commentatori del «Bargello», che l'avevano accusato di essere idealista, spiegò la natura della sua proposta e delle critiche rivolte a Gentile.

[...] Né, del resto, io ignoro quel che il pensiero moderno, l'atmosfera moderna intellettuale, debbano alla filosofia idealistica specie in fatto di critica storica; né, d'altra parte, è ignoto ai lettori con quanto zelo quella filosofia, e particolarmente la scuola detta attualista, si sia data a “impegnar di sé” e quindi elegantemente appropriarsi di sistemi di pensiero e persino moti storici svariatiissimi da Campanella a Vico, dal Risorgimento al Fascismo. Che volete farci? Ormai la storia d'Italia, opere anime e cervelli, non è che l'emanazione progressiva della mente di Giovanni Gentile il quale via via raccoglie tutto questo po' po' di materiale e se lo schiera in bell'ordine a riprova e a maggior gloria dell'attualismo militante. Dunque diamogli anche il manifesto realista: tutto fa brodo. E lasciamo la mia interlocutrice dire che “l'affermazione di una politicità dell'uomo impressa e riconoscibile in ogni attività umana ecc. ecc.” è idealismo bell'e buono. Infatti ch'io mi sappia, né Hegel né Gentile hanno detto il contrario; ma è da osservare che Platone, un po' più vecchio di loro, diceva all'incirca lo stesso^[48].

Come si può notare, Ricci replicò all'accusa di aver pubblicato un manifesto in cui risuonavano gli echi della filosofia gentiliana, negando quanto sostenevano i suoi critici e soffermandosi sul concetto di politicità. Non era un filosofo, né aveva voluto proporre una definizione filosofica della politica fascista. Tuttavia, ricordava ai suoi critici che la presenza di affermazioni riconducibili all'idealismo di Gentile nel manifesto realista non avrebbe modificato la sostanza della sua battaglia antigentiliana.

Anche Paolo Buchignani ha sostenuto che il direttore de «l'Universale» non fu uno dei più severi critici di Gentile e che mutuò dal filosofo la concezione religiosa e universalistica dello stato. A conferma di questa tesi ha ricordato che nel 1928 Ricci scrisse:

aver dato una sostanza spirituale all'idealismo è vecchio merito di Giovanni Gentile. Traducete in politica questa posizione e avrete logicamente una concezione religiosa dello Stato: concezione che Gentile ebbe e sostenne anche in tempo di materialismo pubblico e governativo, egli uomo di fede e italianissimo pensatore. [...] La guerra, questa necessaria tragedia, non avrebbe significato se non portasse in sé un'energia costruttiva e non avrebbe scopo se non determinasse una trasformazione dello Stato, di questa idea che si realizza, di questo famoso Stato che non inter homines, come pare, ma in interiore homine; non è niente di materiale, ma una realtà spirituale, che è in quanto vale; e vale nella coscienza del cittadino. Questa fede nello Stato etico ebbe qualche tempo dopo un nome, si chiamò fascismo^[49].

Buchignani ha inoltre sottolineato che Ricci fu spesso ospitato sulla rivista gentiliana «Vita Nova» e che fece sua l'interpretazione della storia d'Italia proposta da Gentile. Per questo, a suo avviso, il direttore de «L'universale» fu un «fascista di sinistra», «dunque critico», ma non per questo «estraneo a quel fascismo totalitario nel quale credette profondamente e che era parte integrante delle sue aspirazioni e delle sue speranze»^[50]. Nel suo studio sulla sinistra fascista, Giuseppe Parlato ha aggiunto che «la polemica contro la borghesia e contro i moderati passò per Ricci attraverso il recupero della tradizione rivoluzionaria del Risorgimento»^[51].

Chi scrive ritiene che l'esistenza di influenze gentiliane nel pensiero di Ricci non modifichi il carattere antigentiliano della sua proposta. Da un lato perché fu lo stesso Ricci a dichiararsi esplicitamente antigentiliano e dall'altro perché la presenza di temi e riflessioni che possano essere ricondotte al filosofo siciliano caratterizza quasi tutti gli intellettuali italiani fra le due guerre: a cominciare da Bottai che fino al 1926 era stato un sostenitore di Gentile e poi prese le distanze dal filosofo, passando per i giovani de «Il saggiatore» che non negavano l'importanza dell'idealismo e certo non condividevano la battaglia antigentiliana dei cattolici reazionari, per concludere con tutti i filosofi italiani degli anni trenta che, come si vedrà nel prossimo capitolo, non poterono prescindere dalla riflessione di Gentile, anche quando furono severi antigentiliani. Il problema è allora nel decidere quali influenze furono più presenti di altre e quali furono determinanti per l'identità degli antigentiliani. Nel caso di Ricci, ci sembra che proprio il carattere rivoluzionario del suo fascismo fu all'origine dell'antigentilanesimo.

Nel marzo del 1935 «L'universale» terminò le pubblicazioni, insieme ad altre due riviste giovanili come «Cantiere» e «Il Secolo fascista»^[52]. Secondo Romano Bilenchi la ragione principale della soppressione di

questi periodici risiedeva nell'imminente guerra d'Africa, per cui il regime chiudeva gli spazi al fascismo giovane e rivoluzionario per concentrare le proprie energia nella propaganda bellica^[53]. Dal fronte africano, nell'agosto del 1935, Indro Montanelli scrisse a Diano Brocchi per commentare la soppressione e notò con amarezza:

Muoiono, ad ogni modo, con l'Universale e con Cantiere, gli unici due giornali intelligenti e vitali di questa palude ridicolmente tragica ch'è la stampa italiana. È per lo meno strano che in un momento che si vuole riservato solo all'azione si lasci la parola a chi non agisce: l'Italia, per il momento, siamo noi – e per noi intendo i reduci dell'altra guerra, gli squadristi e i volontari d'Africa. Non c'è un solo uomo all'universale, che non abbia almeno uno di questi requisiti^[54].

Montanelli dimenticava «Il Secolo fascista», nonostante i suoi collaboratori fossero ex squadristi e volontari nella guerra d'Etiopia e avessero iniziato la battaglia contro Gentile negli anni venti.

4. Il Secolo fascista

Il giornalista monarchico Giuseppe Attilio Fanelli era stato fra i primi protagonisti dell'antigentilianesimo, inaugurando la battaglia contro Gentile all'epoca del Manifesto degli intellettuali fascisti[55]. Nei primi anni trenta, quando ormai il filosofo veniva contestato da diversi esponenti del regime, Fanelli intensificò la propria attività di fascista antigentiliano: nel 1931, con Mario Carli, fu il curatore di un'antologia di scrittori fascisti in cui non inserì Gentile, nel 1932 fondò un giornale decisamente antigentiliano come «Il Secolo fascista» e nel 1933 fu l'autore di *Contra Gentiles*, il volume in cui riassunse la storia e i temi della sua campagna contro il filosofo.

Lo scopo dell'antologia, raccontava Fanelli, era quello di dimostrare che «nonostante le accuse d'impreparazione fatte ai fascisti prima che dai nemici, proprio dal Gentile e dai suoi seguaci, la Rivoluzione contava una schiera di scrittori che sarebbero bastati a far la gloria di un regime»[56]. Dopo un'ampia discussione sui criteri che avrebbero guidato la composizione del volume, Carli e Fanelli divisero gli autori in tre gruppi: scrittori politici, scrittori artisti, e «scrittori che tengono dell'una e dell'altra categoria, mantenendo naturalmente ben distinte le due attività»[57]. All'interno di ciascun gruppo, inoltre, i due curatori distinsero gli autori fra rivoluzionari e conservatori. Fra i rivoluzionari vi erano gli ex squadristi e i fascisti della prima ora: tutti coloro che avevano «preparato con gli scritti o con l'azione di piazza, la Rivoluzione delle Camicie nere»[58], avevano partecipato alla guerra combattuta dai fascisti contro il sistema politico liberale e avevano contribuito con le proprie opere alla nascita di un nuovo modo di fare politica, combattendo per l'instaurazione di un nuovo ordine morale. I due giornalisti spiegavano che per essere inseriti fra i rivoluzionari agli scrittori fascisti era bastato dimostrare di essersi battuti «per il trionfo del Fascismo»[59]. In fondo i rivoluzionari erano uomini nati in un'epoca storica molto diversa da quella fascista, e per questo potevano anche mostrare il retaggio di ideologie superate dall'avvento del regime. Si trattava di un gruppo molto eterogeneo in cui accanto ad ex squadristi vi erano ex nazionalisti, sindacalisti ed ex futuristi. Ovviamente, fra i rivoluzionari non vi fu nemmeno un gentiliano, se si eccettua Balbino Giuliano, che in ogni caso proveniva dalle fila del nazionalismo, era stato eletto deputato del Pnf nel 1924 e dal 1929 era ministro dell'Educazione Nazionale[60].

Nel secondo gruppo Carli e Fanelli inserirono i conservatori, cioè «gli scrittori rivelati dal fascismo», quelli che per ragioni anagrafiche non avevano preso parte alla lotta politica del primo dopoguerra e, a nove anni dall'avvento del nuovo regime, rappresentavano la cultura

fascista[61]. Diversamente dai rivoluzionari, gli scrittori rivelati dal fascismo, secondo i due compilatori dell'opera, dovevano mostrare di aver assorbito pienamente i contenuti della rivoluzione fascista. Così mentre «Il saggiaiore», nell'inchiesta sulle generazioni del 1932, avrebbe dichiarato che l'unica generazione rivoluzionaria era quella dei giovani cresciuti nel regime, perché era l'unica ad aver assorbito i contenuti della cultura politica fascista, Carli e Fanelli consideravano gli scrittori più giovani come gli eredi della battaglia combattuta e vinta dai rivoluzionari per l'avvento del fascismo. La differenza dipendeva da un diverso modo di intendere il fascismo: per Carella e Granata il fascismo era una rivoluzione permanente, in qualche modo analoga a quella trasformazione radicale delle culture e delle coscienze richiamata da Bottai, sin dai tempi della polemica fra revisionisti ed intransigenti. Per Carli e Fanelli, invece, i caratteri più importanti del nuovo regime erano già presenti nello squadristo, nella lotta politica del dopoguerra e nella capacità di imporre con la forza un nuovo ordine politico.

Il primo a notare l'esclusione di Gentile e dei gentiliani dall'antologia fu l'editore Bemporad, che, dopo aver sollecitato i due curatori a concludere la compilazione del volume, all'inizio del 1931 divenne titubante perchè notò che mancavano il filosofo e i suoi collaboratori[62]. I timori di Bemporad si basavano su solide ragioni. All'uscita del volume, si scatenò un'aspra discussione fra i giornali che si schierarono con Carli e Fanelli[63] e «Critica fascista» che contestò l'iniziativa dei due giornalisti e difese Gentile. Nel novembre del 1931, sulla rivista di Bottai, Agostino Nasti definì «grossolano e insulso» l'attacco rivolto al filosofo e, a nome di «Critica fascista», esprese una dura condanna contro gli antigentiliani chiedendosi come mai le «gerarchie politiche» non intervenissero a sostegno di Gentile che, a suo avviso, era il più importante precursore del fascismo[64].

Le riviste antigentiliane ribadirono le proprie ragioni e la polemica non portò nuovi contributi alla causa dell'antigentilianesimo fascista. Per Fanelli, tuttavia, rappresentò un successo che lo convinse a rilanciare la propria battaglia contro Gentile e a fondare un nuovo giornale con l'obiettivo di farne una tribuna di antigentiliani. Nelle intenzioni di Fanelli «Il Secolo fascista» «era un organo del fascismo giovane»[65], e, come tale, avrebbe dovuto rivolgersi alle nuove generazioni per diffondere i principi della rivoluzione costruendo «un nuovo squadristo»[66]. Per questo scriveva: «O i nostri giovani danno vita a un nuovo squadristo e domani imprimeranno vigore e direzione alla storia d'Europa, o essi preparano a sé e agli altri coetanei un piccolo avvenire di straccioni»[67]. Con questo spirito, insieme ai suoi collaboratori più importanti – Nino Guglielmi, Nino Serventi, Riccardo Carbonelli, Mario Figà Talamanca, Ugo Indrio,

Ernesto Daquanno e Guido Cavallucci – Fanelli iniziò l'attività de «Il Secolo fascista» il 15 febbraio del 1932^[68]. Avrebbe voluto intitolare il giornale «Il Secolo di Mussolini», ma Presti, il prefetto di Roma, gli negò il permesso di utilizzare il nome del capo del governo^[69]. Come raccontò lo stesso Fanelli, l'obiettivo della rivista era quello di «mobilitare la cultura fascista contro l'ipoteca dell'idealismo attuale»^[70].

Per molti versi il nuovo giornale si limitò a ribadire le critiche che il suo direttore e i fascisti intransigenti avevano espresso negli anni venti. Ne sono un esempio le riflessioni proposte da Riccardo Carbonelli e da tutti gli autori che intervennero per criticare l'idealismo del filosofo e per ribadire sul nuovo giornale la loro condanna contro la filosofia moderna e i suoi rappresentanti: Lutero, Cartesio, Kant, Fichte, Hegel e ovviamente Gentile^[71]. Come gli intransigenti degli anni venti, Fanelli e i suoi collaboratori descrivevano la modernità immaginando un processo politico, culturale e filosofico inaugurato dalla riforma protestante, che aveva determinato il trionfo dell'individualismo borghese e l'affermarsi della società secolarizzata. Per questo accusavano Gentile di esprimere una cultura di stampo illuminista. Del resto, Fanelli era rimasto fra i sostenitori di un progetto politico reazionario e tradizionalista per l'instaurazione di un ordine fondato sulla monarchia assoluta, profondamente critico della cultura moderna e di tutto ciò che la rappresentava.

Tuttavia, se questo fu l'orizzonte culturale di Fanelli e del suo giornale, la riflessione sul fascismo proposta dal «Secolo fascista» fu molto più articolata e certamente meno schiacciata sul tradizionalismo monarchico di quanto possa apparire ad una prima lettura. All'inizio degli trenta, infatti, Fanelli sviluppò una concezione della politica antigentiliana e totalitaria, basata sul culto di Mussolini e su quello della nazione fascista^[72]. A proposito del duce scrisse:

bisogna essere sinceri e confessare che noi sentiamo sopra di noi e in faccia a noi soltanto Mussolini col rapporto del “drava” al “karman” della filosofia indiana: indeclinabile, inflessibile, eterno, come l'idea e la fede che Lui stesso ci ha date^[73].

Fanelli presentava il mito di Mussolini come il centro propulsore di una fede assoluta, come il presupposto di un legame fondato sul potere del divino, una specie di numinoso che avrebbe oltrepassato la razionalità presentandosi al mondo attraverso un nuovo concetto della nazione. Spiegava il direttore del «Secolo fascista»:

la rivelazione di Mussolini è la *nazione* con cui il Fascismo si oppone determinatamente e *reattivamente* tanto al cosmopolitismo democratico quanto all'internazionale socialista. Ma la “nazione”

concepita dal Fascismo come definitrice di un dato popolo – personalità di un popolo – reagisce alla “nazione” naturalistica, positivistica, di alcuni nazionalismi europei, non meno che alla “nazione” immanentistica dei liberali. [...] La Nazione, Lo Stato, come li pone il Fascismo sono un assoluto che trascende (s'intende in senso relativo) l'individuo, il quale gli s'impone come soggetto. Oggettivismo relativo. Nazione e Stato per Gentile sono realtà in quanto “io le pongo e le creo come tali”. Soggettivismo assoluto [...] Che pensa il Gentile, filosofo dell'attualismo, di fronte a questo mito della “nazione” trascendente, di cui il Partito monastico-guerriero è sacerdozio e guardia?[74]

Fanelli utilizzava i termini «stato» e «nazione» come sinonimi e criticava sia lo stato gentiliano, sia quello voluto dai nazionalisti. Contro i nazionalisti, il giornalista monarchico ribadiva un ragionamento che aveva già elaborato negli anni venti quando aveva distinto il proprio nazionalismo imperialista da quello borghese e ottocentesco. Ai nazionalisti rimproverava di aver descritto la nazione nei termini di una realtà naturale, cioè come un dato di fatto, e per questo li accusava di positivismo rivendicando il ruolo creativo e autonomo della politica e sottolineando che lo stato è la realtà che definisce un dato popolo, quindi non è il prodotto di un popolo ma, al contrario, è la realtà politica che lo determina. Per queste ragioni, secondo Fanelli, il fascismo non poteva risolversi né «nell'amor di patria», «vivissimo anche nei liberali», né «nello Stato forte». «Hobbes e Calvino, notava, danno lezioni di assolutismo e di ingerenza statale non solo al fascismo, ma anche al bolscevismo, che in quanto a Stato forte non ischerza»[75].

La critica che rivolse a Gentile si basava su una riflessione diversa: Fanelli contestava l'idea che lo stato fascista potesse essere una creazione dell'individuo, uno stato *in interiore homine*, basato su di un presupposto individualistico. A questa immagine contrapponeva quella di uno stato-nazione che trascende gli individui dominandoli come il più forte guida il più debole e ha nel partito il «sacerdote-guardia» della rivoluzione. In questa prospettiva, per Fanelli il problema non riguardava la natura dello stato, se organicistica o contrattualistica, cioè non gli interessava stabilire se lo stato derivasse dall'accordo volontario e razionale degli individui o se invece fosse il prodotto del carattere dell'uomo, e, per esempio, del suo essere un animale politico; le questioni teoriche relative allo stato, per Fanelli, si risolvevano semplicemente nell'idea di un potere assoluto che trascende gli individui e li domina.

In realtà, quando nel 1916 Gentile aveva sostenuto che lo stato è «sostanza etica consapevole di sé»[76], e aveva spiegato che è in

interiore homine [77], aveva contestato le teorie politiche basate sul naturalismo e sul contrattualismo e aveva affermato che «la politica non è diritto, ma morale», che lo stato è «la volontà di un popolo che si sente nazione» e che «Stato e politica sono tutt'uno»[78]. Tra l'altro, come si è già ricordato, alla fine degli anni venti, su «Educazione fascista», i gentiliani avevano criticato il nazionalismo e sottolineato le numerose e decisive differenze fra la concezione politica nazionalista e quella fascista. Da questo punto di vista fra la posizione dei nazionalisti, quella di Fanelli e quella di Gentile le differenze maggiori non sono rintracciabili fra questi ultimi due, ma fra i nazionalisti da un lato e Fanelli e Gentile dall'altro: infatti, mentre i nazionalisti pensavano alla nazione come ad un dato oggettivo, indipendente dalla politica, i fascisti come Fanelli e Gentile consideravano la politica come una creazione dello stato.

Anche in questo caso, come era accaduto con Ricci, o, per altri versi con i giovani del «saggiatore», fra il filosofo e i suoi critici non mancarono punti di contatto. Il che non significa che tutti costoro non furono severamente antigentiliani, come dimostra lo stesso «Secolo fascista» che, oltre a Fanelli, ebbe due alfieri della battaglia contro Gentile in Nino Guglielmi e Nino Serventi. Furono loro ad occuparsi delle voci dell'Enciclopedia italiana e dell'VIII congresso di filosofia a cui partecipò lo stesso Fanelli nel 1933 e di cui si parlerà nel prossimo capitolo.

Come si è già visto, il problema dei collaboratori dell'Enciclopedia Treccani e la questione della redazione delle voci avevano scatenato le critiche dei fascisti intransigenti sin dalla pubblicazione dei primi numeri. Nel maggio del 1933, Nino Serventi ribadì le accuse rivolte a Gentile sul carattere antifascista dell'opera, sulla matrice culturale che ne era alla base e, ovviamente, sulla fede politica dei suoi collaboratori e propose di destinare i compiti svolti dall'Enciclopedia Italiana all'Accademia d'Italia in quanto «organo di alta cultura a disposizione del governo»[79]. Nel settembre del 1933, un altro antigentiliano del «Secolo fascista» notò l'assenza del martire fascista Giovanni Berta dalle pagine dell'Enciclopedia Italiana e la definì un «monumento di vigliaccheria scientifica», che aveva offeso «il sangue vermiglio di tanti martiri»[80].

Le critiche non introdussero alcun elemento nuovo nella riflessione degli antigentiliani. Ciò che invece cambiò nelle polemiche del «Secolo fascista» riguardò il compiacimento per la diffusione della battaglia antigentiliana che ormai si estendeva a molteplici ambienti politici e intellettuali del fascismo. I collaboratori de «Il Secolo fascista», infatti, rivendicarono di aver criticato Gentile quando molti fascisti lo consideravano l'ideologo del regime. Con questo spirito nel

1933 Fanelli pubblicò *Contra Gentiles*, il volume già nominato in cui raccolse gli interventi più importanti, usciti su «Roma fascista», su «Oggi e Domani» e su «Il Secolo fascista» e ricostruì la storia dell'antigentilianesimo dal 1925 al 1933. Nel ripercorrere la campagna contro il filosofo, Fanelli iniziò con la reazione dei fascisti intransigenti al congresso di Bologna del 1925 e spiegò che si era trattato di battaglia difficile perché «l'equivoco gentiliano» si era diffuso nel fascismo, tanto che

editori e direttori di giornali, presidi d'istituti, rettori di università, insegnanti, maestri, scrittori, giornalisti, deputati erano avvertiti, se non persuasi che la cultura fascista s'identificava con un certo attualismo di cui Giovanni Gentile si mostrava autore, pontificando nel fascismo in nome di un suo ostinato liberalismo[81].

All'inizio degli anni trenta, concludeva Fanelli, l'antigentilianesimo aveva raggiunto personaggi diversi del mondo fascista che finalmente avevano compreso il pericolo rappresentato dal «filosofo liberale» e dai suoi tentativi di egemonizzare la cultura fascista.

Le iniziative antigentiliane di Fanelli non provocarono vantaggi politici né ai collaboratori del giornale né allo stesso direttore che restò sempre un personaggio isolato e poco gradito al regime. In effetti, il suo carattere polemico e aggressivo, la sua fede monarchica e le sue preferenze per il cattolicesimo tradizionalista, non sfuggirono ai fascisti[82]. Egli stesso, tra l'altro, descrisse il suo colloquio con Mussolini dell'11 novembre del 1932 come una breve chiacchierata interrotta dal capo del governo dopo pochi minuti. In quella occasione il direttore de «Il Secolo fascista» ribadì a Mussolini il proprio fervore antigentiliano, auspicò maggiori interventi del partito per «smascherare gli antifascisti nascosti nelle università» e propose al duce di fondare una università mussoliniana. Alla domanda di Mussolini che voleva capire a quali atenei si riferisse, Fanelli rispose che tutte le università d'Italia erano centri di antifascismo[83]. Ne faceva un problema di contrapposizione fra cultura accademica e politica, perché, come ammise molti anni dopo, guardava «alla diligenza universitaria come ad un carro di monatti»[84].

A pochi mesi dal colloquio con il capo del governo, le relazioni dei fiduciari di polizia su Fanelli divennero più frequenti e, soprattutto, più critiche perché evidenziarono il carattere personalistico della campagna antigentiliana e accusarono il direttore del «Secolo fascista» di tutelare gli interessi dei cattolici reazionari e antigentiliani[85]. A questo proposito, nel luglio del 1934 un informatore di polizia scriveva:

Il movimento studentesco romano si divide in diverse fazioni, se così vogliamo chiamarle, la più forte di queste è quella cattolica,

composta da elementi più colti ed intelligenti i quali dicono, prima Dio, poi il Papa, poi Mussolini, queste precise parole sono state pure dette dal noto Fanelli, direttore e proprietario del quindicinale “Il Secolo Fascista” all’ultima riunione dei Littoriali di Cultura a Firenze, il Fanelli è uno degli esponenti dei (sic) studenti cattolici. Un’altra fazione è capitanata da Spirito, il quale lo descrivono ottimo fascista e persona intelligente, nemico del gruppo di Fanelli, e acerrimo contraddittore di tutte le idee dei (sic) studenti cattolici. [...] Mi si assicura che gli studenti cattolici sono numerosi e irrequieti. Pure al Convegno di Ferrara vi furono incidenti fra il gruppo Spirito ed il gruppo Fanelli. [...] Il Fanelli [...] presenta il suo gruppo con la scusa di essere monarchici invece mi assicurano che rappresentano i cattolici intransigenti^[86].

Nel giugno del 1935 «Il Secolo fascista» terminò le pubblicazioni. Mussolini convocò Fanelli e gli comunicò che il giornale avrebbe ripreso la sua normale attività quando il suo direttore fosse tornato dall’Africa, dove aveva chiesto di essere inviato per partecipare alla campagna d’Etiopia. In realtà, come spiegò Galeazzo Ciano allo stesso Fanelli, la fine del «Secolo fascista», dipendeva dalla ostentata fede monarchica della rivista^[87].

Non ci sarebbe altro da aggiungere sull’antigentilianesimo di Fanelli e dei suoi amici del «Secolo fascista», se non vi fossero due testimonianze importanti per evidenziare un aspetto delle critiche contro Gentile: si tratta di un dattiloscritto di Giuseppe Brunati, redatto subito dopo la seconda guerra mondiale, e di un volume dello stesso Fanelli, pubblicato nel 1984.

Giuseppe Brunati era stato fra i critici più violenti del Manifesto degli intellettuali, ma dopo il 1925 aveva lasciato Fanelli a combattere la battaglia antigentiliana. In un suo scritto, probabilmente elaborato fra il 1943 la fine del 1946, individuò in Gentile e in Achille Starace gli esponenti più importanti del regime fascista nonché i responsabili del suo crollo^[88]. Il primo aveva teorizzato «lo Stato etico e totalitario», il secondo aveva cercato di realizzarlo «portando il partito al passo romano e ai battaglioni massicci»^[89]. Brunati fu ancora più preciso: mentre i fascisti monarchici venivano isolati perché cattolici e tradizionalisti, il fascismo, influenzato da Gentile, aveva avuto la presunzione di superare la crisi dello stato liberale^[90]. Nel presentare l’antigentilianesimo come una manifestazione di autonomia rispetto al regime, Brunati non si discostò da ciò che affermò la maggior parte degli antigentiliani che visse più a lungo del fascismo. In effetti, come si vedrà ampiamente più avanti, molti avversari di Gentile descrissero il proprio antigentilianesimo sostenendo di aver combattuto contro il filosofo per tentare di costruire un fascismo diverso da quello ufficiale.

Diversamente da Brunati, nel 1984 Fanelli non rivendicò alcuna distanza dal fascismo, né cercò di evidenziare una sua ipotetica eterodossia politica, forse perché scriveva nel 1984, e non subito dopo la guerra mondiale, o forse perché rimase fascista fino alla fine dei suoi giorni, mentre Brunati dopo il 25 luglio del 1943 divenne democristiano. Eppure anche «Il Secolo fascista», come «L'universale» e «Cantiere», venne soppresso nel 1935. Anche Fanelli avrebbe potuto sottolineare quanto poco fosse gradito al regime che lo considerava un monarchico vicino ai cattolici e lo faceva pedinare. Nel 1984, invece, l'ex direttore del «Secolo fascista» pubblicò un libro di memorie, *Perché seguimmo e disobbedimmo Mussolini*, con l'intento di rispondere agli storici che definivano Gentile l'ideologo della cultura fascista. Volendo dimostrare «l'estraneità dell'attualismo gentiliano alla rivoluzione fascista»^[91] e la presenza di un fascismo diverso da quello del filosofo e dei suoi collaboratori, a ottantanove anni Fanelli scriveva:

oggi si resta stupiti (e non sono che i sopravvissuti a esserne stupiti, mancando alle nuove generazioni ogni punto di riferimento, per il veto dei comunisti all'uso indipendente delle fonti autentiche d'informazione) a sentire gli storici di casa e di fuori accogliere la tesi di una paternità gentiliana del fascismo (vedi De Felice, Melograni, Ledeen, Gregor, citiamo a caso) i quali hanno accettato in buona fede la lezione sul fascismo che oggi viene impartita dagli intellettuali cresciuti e invecchiati nelle università italiane, già feudo della mafia gentiliana.

Al contrario di Brunati, l'ex direttore del «Secolo fascista» rivendicava la propria fede di fascista, che aveva criticato Gentile in nome del fascismo e non per opporsi ad esso. Tuttavia, anche lui nel tracciare un bilancio della campagna antigentiliana, dichiarò di aver perso la battaglia contro il filosofo e indicò le ragioni della sconfitta.

primo: [...] l'indifferenza di Mussolini per le idee astratte, considerate dei sopramobili dal suo pragmatismo congenito; secondo: la preferenza che il fascismo riservava all'azione e alla politica, riconoscendo alla filosofia e al diritto piuttosto un ruolo subalterno; terzo: il ripudio del gemellaggio Croce-Gentile, che il filosofo napoletano aveva praticamente rifiutato in una lettera indirizzata al collega nel dicembre del '23^[92].

La testimonianza di Brunati e quella di Fanelli sono importanti perché, indipendentemente dagli intenti che le muovevano – ricostruire il proprio passato prendendo le distanze dal fascismo nel caso di Brunati, esprimere la propria opinione sul fascismo nel caso di Fanelli – i due antigentiliani dichiararono di essere stati battuti nella battaglia contro Gentile. Nonostante avessero espresso le ragioni

dell'antigentilianesimo già nel 1925 e avessero assistito, negli anni trenta, al diffondersi delle critiche contro il filosofo, i due fascisti constatavano che l'estensione dell'antigentilianesimo non era stata in grado di limitare l'influenza del filosofo nel regime fascista. Un giudizio analogo venne espresso da Gastone Silvano Spinetti, che fu uno dei più importanti esponenti del fascismo giovanile e nel 1933 diede vita ad una piccola rivista antigentiliana.

5. «La Sapienza»

Gastone Silvano Spinetti fondò la rivista «La Sapienza» nel gennaio del 1933 a Roma, quando era un giovane neolaureato in giurisprudenza, iscritto al Guf della capitale, e da pochi mesi lavorava come collaboratore esterno presso il ministero dei Lavori Pubblici. Deciso a contribuire alla causa dell'antigentilianesimo fascista, Spinetti cercò collaboratori disposti a condividere la battaglia contro Gentile e fece de «La Sapienza» una tribuna di giovani antigentiliani. Fra le firme più assidue vi furono Riccardo Carbonelli, Mario Figà Talamanca, Giorgio Prosperi, Vittorio Zincone e ovviamente lo stesso Spinetti che chiuse la rivista nel luglio del 1933, dopo essere stato assunto nell'ufficio stampa del capo del governo ed aver organizzato a Roma il primo convegno antidealista. Anche se si trattò di una piccola pubblicazione di giovani universitari, che durò pochi mesi, «La Sapienza» fu una delle riviste più battagliere e più rappresentative dell'universo giovanile fascista^[93]. Lo stesso Spinetti, verso la fine degli anni ottanta, in un articolo intitolato *La Sapienza, 1933. Una rivista di giovani contro Giovanni Gentile e per l'affermazione di una nuova cultura* ^[94] ha spiegato le ragioni per cui la sua rivista meritava l'attenzione degli studiosi e ha indicato tre aspetti che la caratterizzarono.

Se la rivista merita di essere ricordata fra le tante riviste di giovani che allora si pubblicavano, molto più ben scritte e che si presentavano con una più ricca veste tipografica, si deve, a mio modesto avviso, a tre soli motivi: alle violente critiche che rivolgeva ad alcuni dei più alti esponenti della cultura fascista del tempo; all'organizzazione che curò del “1° Convegno Antidealista” contro l'immanentismo che Giovanni Gentile intendeva imporre al fascismo; al fatto che Mussolini, dopo avermi fatto dare due “richiami” dall'on. Gaetano Polverelli, mi invitò, primo fra tutti i giovani, ad entrare nell' “Ufficio Stampa del capo del governo”^[95].

In effetti, l'antigentilianesimo de «La Sapienza», il rapporto di Spinetti con Mussolini e il convegno organizzato dalla rivista nel 1933, suscitano un interesse che riguarda le istanze dei giovani fascisti all'inizio degli anni trenta, la loro mobilitazione contro la cultura idealista e la reazione del regime di fronte a queste proteste contro Gentile.

Come molte riviste antigentiliane, anche «La Sapienza» non si limitò a criticare Gentile dal punto di vista politico, ma estese le proprie riflessioni al pensiero del filosofo. Per la verità, i collaboratori della rivista romana ricalcarono le considerazioni che molti altri fascisti antigentiliani avevano introdotto nel dibattito sulla cultura fascista e

sul ruolo che Gentile avrebbe dovuto svolgervi. Infatti, come tutti i fascisti intransigenti degli anni venti, come i cattolici, e come gli antigentiliani del «Secolo Fascista», di cui erano sinceri ammiratori^[96], i giovani de «La Sapienza» si dichiaravano avversari della cultura moderna e ferventi sostenitori del cattolicesimo tradizionalista. Per questo accusavano il filosofo di aver elaborato una filosofia di matrice tedesca, legata al lungo percorso della filosofia moderna^[97]. Sul primo numero espressero questa posizione con le parole di Riccardo Carbonelli, che nel gennaio del 1933 articolò la propria requisitoria contro la riforma protestante e contro la filosofia moderna^[98]. Lo stesso Spinetti, del resto, citando Tommaso d'Aquino, si collocava «fra i metafisici e i causalisti», e proponeva l'instaurazione di un ordine cattolico che avrebbe dovuto opporsi «al dilagante immanentismo degli anni venti». Per questo, nel marzo di quel anno, lanciò il suo appello contro l'idealismo e scrisse:

Occorre farla finita con questa filosofia celtica, che ricorda il pensiero dei sofisti greci. [...] Verrà un giorno, speriamo vicino, in cui una filosofia come quella stoica spazzerà via tutto. [...] Il fascismo che è una reazione morale deve chiudere con quest'idealismo, se vuole espandersi. Uniamoci tutti contro l'idealismo^[99].

Tuttavia, a differenza dei fascisti reazionari degli anni venti e trenta, i collaboratori della rivista romana nel criticare Gentile rivendicarono il proprio ruolo di giovani fascisti protagonisti e interpreti della rivoluzione. Come le altre riviste giovanili analizzate finora, anche «La Sapienza» fece dell'antigentilianesimo una polemica generazionale che esprimeva l'esigenza dei giovani di avere uno spazio maggiore all'interno del regime. Lo stesso Spinetti sul secondo numero de «La Sapienza» scrisse un articolo intitolato *Il problema dei veramente giovani*, in cui criticò duramente i docenti universitari e denunciò lo stato degli atenei italiani.

Con i professori sorpassati - è doloroso dirlo - dovrebbero poi essere allontanati dalle aule i professori che rivestono alte cariche nel Regime perché i giovani che hanno spiccate attitudini in una materia non debbono essere lasciati in disparte solo perché il Professore possiede un'altra più onorifica occupazione e non ha tempo per seguirli. [...] Se infatti non si è riusciti e non si riuscirà ancora a creare una cultura fascista, ciò non è dovuto alla mancanza di elementi idonei a determinarla, ma alle strettoie in cui sono costretti a vivere i pensatori più giovani, i quali per emergere sono costretti ad incensare il maestro ed a seguirlo pedissequamente in ogni sua idea. [...] Occorre impedire che i giovani per emergere debbano rinnegare nel portamento e nello spirito le prerogative della loro età, e siano costretti al servilismo e alla vigliaccheria^[100].

Come emerge dalle parole di Spinetti, la necessità di diffondere la campagna antigentiliana derivava dal bilancio negativo sul livello di fascistizzazione della società e dello stato e dalla constatazione che il processo politico rivoluzionario, avviato dal fascismo, rischiava di arenarsi se non si fosse affrontato il problema della costruzione di una classe dirigente composta dai giovani fascisti. Spinetti denunciava senza mezzi termini l'assenza di una cultura veramente fascista e la presenza nelle università italiane di docenti che avevano una mentalità diversa da quella fascista. E addirittura, nell'articolare la propria critica, il giovane antigentiliano arrivava a proporre di allontanare alcuni professori universitari dagli atenei. Questo articolo venne segnalato a Mussolini, che chiese al suo capo ufficio stampa, Gaetano Polverelli, di procurargli «La Sapienza» e di redarguire Spinetti. Non si trattava del primo richiamo perché nel numero di gennaio era apparso un articolo contro la politica monetaria del fascismo, *Il vizio dell'oro moneta* [101], anch'esso segnalato a Polverelli che aveva ammonito Spinetti[102]. In realtà, i rimproveri cessarono presto. Nel marzo del 1933 Mussolini si complimentò per il successo della rivista e, a quanto raccontò il suo fondatore, gli chiese di lasciare il ministero dei Lavori Pubblici per entrare nel suo ufficio stampa[103].

Secondo Spinetti, il capo del governo era stato colpito favorevolmente da due articoli: uno era uscito sul «Journal of Philosophy», che aveva riportato il sommario del primo numero de «La Sapienza» e l'aveva definita come «a new journal devoted to philosophy and especially the philosophical implications of Fascist culture, edited by Gastone Silvano Spinetti»[104]; l'altro era stato pubblicato nel marzo del 1933 su «La Sapienza». Si trattava del contributo dello stesso Spinetti, *Elementi per una filosofia fascista*, che si proponeva di illustrare la filosofia del fascismo sulla base degli scritti di Mussolini. Considerando il capo del governo come un teorico, Spinetti era andato alla ricerca del carattere principale della dottrina politica mussoliniana e l'aveva individuato in una concezione della lotta «come origine di tutte le cose». Da questo assunto, secondo il direttore de «La Sapienza», derivavano un'etica guerriera e una politica realistica, volte a riconoscere la presenza del conflitto come elemento strutturale della realtà e l'impossibilità di raggiungere la felicità terrena[105]. All'esaltazione di Mussolini, Spinetti fece seguire la contrapposizione fra il pensiero del capo del governo e quello di Gentile, ribadì l'estraneità della filosofia idealista dalla cultura del fascismo e sottolineò la necessità di proseguire la campagna contro il filosofo.

E dov'è la santità e l'eroismo nelle dottrine filosofiche degli idealisti attualmente in voga in Italia? Non intendiamo in questo breve scritto demolire le teorie dei nostri maestri, ma chi ha gli occhi bene aperti

come può non scorgere l'intima divergenza che esiste fra la filosofia attuale e la dottrina fascista, tra l'individualismo idealista e la concezione fascista degli uomini dello Stato?

[...] Occorre, che la scienza, come la politica, si adegui nel minor tempo al pensiero di Mussolini, occorre che il processo filosofico che da qualche tempo si è affiancato a quello politico non costituisca soltanto una sovrastruttura, un adattamento mal riuscito di idee preconcepite: occorre che il fascismo venga considerato in tutta la sua vastità e profondità di fenomeno spirituale poiché solo da una tale considerazione potrà svilupparsi nel nostro popolo quella certa volontà di potenza^[106].

Sempre più convinto dell'importanza del progetto antigentiliano, e, a quel punto, di avere il sostegno di Mussolini, Spinetti accettò l'incarico nell'ufficio stampa e nell'aprile del 1933 passò la direzione de «La Sapienza» a Giorgio Prosperi, continuando a scrivere sulla rivista con vari pseudonimi e iniziando ad organizzare il primo convegno antidealista. Sotto la direzione di Prosperi, «La Sapienza» mantenne vivo e costante il proprio antigentilianesimo, occupandosi spesso del consenso che Gentile e i gentiliani erano riusciti ad ottenere presso autorevoli esponenti del fascismo che gli avevano permesso di lavorare nei più importanti istituti culturali del regime. Con questo spirito, per combattere l'egemonia di Gentile sulla cultura italiana e per dare all'antigentilianesimo la voce dei giovani, anche «La Sapienza» si mostrò particolarmente polemica contro l'Enciclopedia Italiana. Addirittura nel giugno del 1933, Prosperi, criticando Mario Attilio Levi, l'autore della voce *Giulio Cesare*, lo definì «un piccolo borghese ottantanovista» che

s'è creduto in dovere di istituire un processo a Giulio Cesare sulle pagine della massima Enciclopedia italiana, nell'anno undecimo del Fascismo. Il nome d'Enciclopedia ha tradito il meschino compilatore: la sua arida erudizione lo ha portato a riempire un infinito numero di colonne, senza che mai la figura del dittatore frema di vita o sia veduta dall'occhio chiaro e sagace di un moderno, sì che risulta un ritratto grigio e apolitico, mescolato di velleità letterarie e di stucchevoli pedanterie storiche. [...] Lo scrittore fascista, sia esso storico, filosofo, letterato, deve avere il cuore grande e l'animo aperto; deve sentir rivivere in Mussolini lo spirito potente di Cesare. Chiunque nel secolo del Fascismo voglia rifare il verso a Voltaire e guardare a Cesare come a un piccolo Luigi XVI, chiunque voglia ridurre alle sue proporzioni di omuncolo ritardatario le grandi figure della storia, cambi immediatamente mestiere! Sarà più utile al popolo e soprattutto a sé stesso [...] ^[107].

Mentre «La Sapienza» continuava ad attaccare il filosofo siciliano,

Spinetti iniziò a preparare il convegno antigentiliano con la speranza di dare vita ad una manifestazione che uscisse dall'ambito delle riviste e dai circoli culturali e richiamasse su di sé l'attenzione della stampa e dei maggiori esponenti politici del fascismo. In due mesi il giovane antigentiliano mobilitò studenti universitari e docenti, raggiungendo un risultato sorprendente per un mensile redatto da sconosciuti^[108]. Il congresso, che si svolse il 14 e il 15 giugno del 1933 nel salone della Biblioteca di piazza Nicosia a Roma, fu diretto da un comitato di presidenza nel quale sedevano Giorgio Prosperi, Mario Figà Talamanca e Riccardo Carbonelli, dato che Spinetti era stato assunto nell'ufficio stampa del capo del governo e aveva dovuto interrompere qualsiasi attività giornalistica^[109]. L'ordine del giorno prevedeva i seguenti temi:

1) Il fascismo come movimento universale; 2) Rapporto fra fascismo e idealismo; 3) Idealismo e bolscevismo; 4) Fascismo e cattolicesimo; 5) Essenza del corporativismo italiano; 6) Necessità di una rivoluzione culturale^[110].

Al Convegno vennero presentate ventidue relazioni ma, come notava Spinetti, «gli anziani vennero tenuti in disparte»^[111] e le più discusse furono quelle dei collaboratori della rivista: Giorgio Prosperi, Riccardo Carbonelli, Vittorio Zincone e Mario Figà Talamanca. La più importante fu la relazione di Prosperi, che aprì e chiuse i lavori del convegno con un ordine del giorno in cui si affermava che la filosofia idealistica - e quella gentiliana in particolare - era «tutt'altro che idonea a rappresentare la ideologia del fascismo» e che

i giovani d'anni e di spirito sentono il dovere di rigettare come antitaliana, antimorale, antistorica, la filosofia del monoteismo prussiano e di contribuire con tutte le forze alla creazione di una nuova cultura che, ordinando in una superiore unità la tradizione più nostra e le conquiste del pensiero moderno, fosse veramente italiana, romana e perciò universale^[112].

Per i collaboratori della rivista era giunto il momento di dimostrare che l'antidealismo dei giovani fascisti «non era una bandiera o una convinzione negativa», ma era «un grido d'allarme e soprattutto una vibrata protesta»^[113], che occorreva «definire quei limiti al di là dei quali ci può essere tutto tranne il Fascismo» e affermare con chiarezza che «il Fascismo è giustizia, ordine, gerarchia, libertà come responsabilità ed esaltazione del dovere; libertà nello Stato secondo il concetto romano di libertà»^[114]. Tuttavia, come ricordava Spinetti, a questo obbiettivo si aggiunse la volontà di mostrare a Mussolini

che i giovani non soltanto erano contro l'idealismo attuale, ma che non erano ispirati da alcuno nella loro lotta perché coloro che organizzarono la manifestazione, pur accettando le adesioni di tutti i

filosofi che vollero far pervenire il loro consenso, affidarono la presidenza del Convegno a tre giovanissimi di provata fede fascista i quali erano estranei ad ogni cricca professionale o filosofica[115].

Se l'obiettivo del convegno era quello di esternare la protesta dei giovani fascisti e di mostrare a Mussolini la propria fede antigentiliana, si comprende la soddisfazione di Spinetti, autorizzato a sfruttare il successo del convegno, e a passare diversi comunicati all'Agenzia Stefani[116]. In effetti, il convegno ebbe una larga eco nella stampa antigentiliana: mentre «Il saggiatore» espresse le proprie riserve rispetto ad una manifestazione che criticava Gentile in nome dei valori cattolici e di quella che Granata e Carella definivano una cultura reazionaria, «Roma fascista» e «Il Secolo fascista» non nascosero la loro soddisfazione perché i giovani si proclamavano antigentiliani. Nel commentare la manifestazione, Fanelli e Guglielmi rivendicarono di aver inaugurato la campagna contro Gentile e confessarono di aver temuto che i giovani fascisti potessero crescere in un ambiente culturale dominato dall'idealismo e che quindi venissero allevati in una «cultura antifascista». Tuttavia, non mancando di esprimere le loro considerazioni critiche, sottolinearono che i collaboratori de «La Sapienza» erano alla ricerca di una filosofia che sostituisse quella gentiliana e fondasse il presupposto filosofico della cultura fascista. Da questo punto di vista, Fanelli e Guglielmi furono molto chiari nel ricordare ai giovani antigentiliani che «la dottrina fascista» era nata nel marzo 1919, nella battaglia politica condotta dagli squadristi in nome del fascismo e che il regime non aveva bisogno di nessuna giustificazione teorica per imporre il nuovo ordine politico e morale per cui era nato[117].

Fra le varie reazioni al convegno de «La Sapienza» vi fu anche quella della polizia politica che in questo caso, come in quello de «Il Secolo fascista», non considerò la polemica contro Gentile come espressione di ortodossia fascista. Al contrario, nell'agosto del 1933 la polizia politica scriveva

Sempre a proposito di studenti e delle università richiamo l'attenzione di V.S. su alcune voci che ho raccolto. Mi si dice che gli elementi cui fanno capo a Sapienza e a Conquiste (sono due periodici) pur professando apertamente di essere fascisti sono al contrario degli antifascisti. Essi fanno capo a quel movimento antidealista cui recentemente si è tenuto anche un convegno e che pare abbia sollevato vivaci critiche da parte degli studenti fascisti[118].

Proprio sulla natura della fede fascista de «La Sapienza» volle soffermarsi Spinetti nell'articolo in cui raccontò la storia della rivista. Su quelle pagine sostenne che la nomina all'ufficio stampa del capo del governo lo mise nella condizione di dover porre fine alla rivista

per evidenti ragioni di delicatezza, dato che le sue critiche contro Gentile, «avendo assunto un incarico tanto importante, avrebbero potuto far credere che fossero state autorizzate “in alto”»^[119]. E aggiunse che l'assunzione all'ufficio stampa «era un sistema come un altro per dar[gli] una prova di simpatia». Era convinto, infatti, che Mussolini volesse esprimere il proprio consenso alla battaglia antigentiliana e per questo scrisse:

Mussolini diede tutti questi poteri al Gentile perché si era distaccato da Benedetto Croce ed era venuto dalla sua parte, ma, pur stimandolo come pensatore e come organizzatore, non lo considerò mai “il filosofo del fascismo”, come si voleva presentare, dato che avvertiva la necessità che la filosofia fascista venisse creata non già da ex liberali, ma da fascisti. Di qui il suo tacito consenso al Convegno promosso da “La Sapienza” e la mia assunzione nel suo Ufficio stampa, che era in sistema come un altro per mettere a tacere “voci turbolente” che stonavano in un regime di “ordine e disciplina”^[120].

In realtà, nella sua riflessione, Spinetti distingueva il pensiero e l'operato di Mussolini da quelli della classe dirigente fascista. Mentre il capo del governo aveva difeso i giovani antigentiliani, comprendendo che si proponevano di portare il fascismo su una strada diversa e che divenuti adulti avrebbero cercato di imporre le proprie idee, in molti ambienti ai critici di Gentile veniva rivolta l'accusa di essere dei disfattisti. A questo proposito Spinetti scrisse:

non pochi furono coloro che insinuarono alle orecchie delle più alte gerarchie del P.N.F. che gli “antigentiliani” – i quali non erano mai stati ammessi a far parte dei quadri dirigenti degli Istituti di cultura fascista, sempre affidati ai fedeli, seguaci del filosofo di Castelvetro – erano dei veri e propri antifascisti^[121].

Come si è già notato, queste considerazioni caratterizzarono la maggior parte degli antigentiliani. Dopo la seconda guerra mondiale furono in molti a sostenere di essere stati penalizzati dal regime che, dando spazio a Gentile e ai suoi collaboratori, avrebbe emarginato chi si opponeva al potere e all'egemonia del filosofo siciliano. Fu un modo per ricostruire il proprio passato politico evidenziando gli aspetti «eterodossi» della militanza politica fascista, che nel caso di Spinetti non ci furono affatto. Lo dimostra la battaglia antigentiliana che continuò nel 1940 dando il suo contributo alla scuola di mistica fascista di Milano, di cui si parlerà più avanti.

[1] D. Carella, *Fascismo prima fascismo dopo*, Roma, A. Armando, 1973, p. 126.

[2] *Ibidem*.

[3] Volt, *Le cinque anime del fascismo*, in «Critica fascista», a. III, n. 4, 15 febbraio 1925, p. 64.

[4] Cfr. G. Parlo, *La sinistra fascista*, cit.; S. Lanaro, *Appunti sul «fascismo di sinistra»*. *La dottrina corporativa di Ugo Spirito*, in *Il regime fascista*, a cura di A. Aquarone e M. Vernassa, Bologna, Il Mulino, 1974, pp. 357-387.

[5] D. Cantimori, *Sinistra (Partiti della)*, in *Dizionario di politica*, a cura del Partito nazionale fascista, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1940, vol. IV, R-Z, p. 287.

[6] E. Gentile, *La via italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime fascista*, Roma, Carocci, 20012, p. 192.

[7] L. La Rovere, *Storia dei Guf*, cit. p. 8. Sui giovani nel fascismo cfr. L. Mangoni, *L'interventismo della cultura*, cit., pp. 197-205; R. De Felice, *Mussolini il duce, I*, cit., p. 54, pp. 236-244, e *passim*; N. Zapponi, *Il partito della gioventù. Le organizzazioni giovanili del fascismo. 1929-1943*, in «Storia contemporanea», 13, 1982, nn. 4-5, pp. 569-633; P. Nello, *Mussolini e Bottai: due modi diversi di concepire l'educazione fascista della gioventù*, ivi, 8, 1977, n. 2, pp. 335-366;.

[8] G. Contri, *I giovani e il Regime*, in «Critica fascista», a. VII, n. 11, 1 giugno 1929, p. 211.

[9] D. Montalto, *La libertà e i giovani*, ivi, a. VII, n. 16, 15 agosto 1929, pp. 312-313.

[10] L. Ingianni, *I giovani nella Rivoluzione Fascista*, ivi, a. VII, n. 17, 1 settembre 1929, pp. 335-336.

[11] I. Speranza, *Scattivature*, in «Il frontespizio», a. V, n. 6, giugno 1933, p. 21.

[12] Cfr. D. Carella, *Fascismo prima fascismo dopo*, cit., p. 127. Sulla rivista cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., pp. 465-469; M. David, *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Torino, Bollati Boringhieri, 1966, pp. 204-207 e pp. 279-281; R. De Felice, *Mussolini il duce, I*, cit., p. 104; L. Mangoni, *L'interventismo della cultura*, cit., p. 229, 236 e nota 90 a p. 294; P. Voza, *Il problema del realismo negli anni trenta: «Il sagggiatore», «Il Cantiere»*, in «Lavoro critico», 1981, nn. 21-22, pp. 65-105; G.C. Marino, *L'autarchia della cultura. Intellettuali e fascismo negli anni trenta*, Roma, Editori Riuniti, 1983, pp. 25-31; M. Sechi, *Il mito della nuova cultura. Giovani, realismo e politica negli anni trenta*, Bari, Manduria, 1984, p. 65 e ss.; A.R. Longo, *Individuo e critica della democrazia nella cultura politica italiana degli anni trenta*, in «Democrazia e diritto», 1997, n. 1, pp. 270-296; R. Ben Ghiat, *La cultura fascista*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 157-197.

[13] *Noi non siamo antigitiliani*, in «Il sagggiatore», a. I, f. 8, n. 12, febbraio 1931, pp. 419-420.

[14] F. Orlando, *Fuori dalla Metafisica, III*, ivi, a. I, f. 4, nn. 6-8, agosto ottobre 1930, p. 226; cfr. anche Id., *Fuori dalla Metafisica, I*, ivi, a. I, f. 2, nn. 3-4, maggio giugno 1930, pp. 91-97; *Fuori dalla Metafisica, II*, ivi, a. I, f. 3, n. 5, luglio 1930, pp. 143-148.

[15] D. Carella, *Riflessioni sul pragmatismo*, ivi, a. I, f. 2, nn. 3-4, maggio giugno 1930, pp. 81-87. Cfr. P. Voza, *Il problema del realismo negli anni trenta*, cit., p. 71 e E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 467.

[16] Cfr. M. David, *La psicoanalisi nella cultura italiana*, cit., pp. 198-206 e *passim*; E. Servadio, *Dall'ipnosi alla psicoanalisi*, intervista a cura di G. Errera, Firenze, Nardini, 1990, p. 38 e M. Sechi, *Il mito della nuova cultura*, cit., p. 70. Allievo di Edoardo Weiss, che a sua volta era stato discepolo dello stesso Freud, Perrotti era membro della società psicoanalitica italiana, fondata da Weiss nel febbraio del 1932, e collaboratore della «Rivista italiana di psicoanalisi», l'organo della società, su cui scrivevano anche Granata e Carella.

[17] N. Perrotti, *La crisi attuale dello spirito*, in «Il sagggiatore», a. I, f. 1, nn. 1-2, aprile 1930, p. 23. D. Carella, *Il problema dell'essere*, ivi a. I, f. 7, n. 11, gennaio 1931, pp. 359-365.

[18] Nicola Perrotti era stato un autorevole esponente del socialismo abruzzese fino al 1926. Da allora, secondo i documenti del casellario politico centrale, aveva tenuto «regolare condotta» e non aveva dato «luogo a rilievi in linea politica». Nel 1929, a quanto riferiva la prefettura di Pescara, Perrotti mostrava «simpatie per il Pnf» ed era iscritto al sindacato fascista dei medici e degli agricoltori. Nel dicembre del 1932, seguiva le direttive del regime partecipando alla battaglia del grano e dando sempre il suo contributo per opere assistenziali. Inoltre, notava il prefetto di Pescara, aveva fondato la rivista «Il sagggiatore», e collaborava al «Lavoro fascista» su «Critica fascista» e su altre riviste. Per queste ragioni il prefetto proponeva di radiarlo dallo schedario dei sovversivi. Cosa che accadde nel gennaio del 1933, quando venne cancellato dall'elenco dei sovversivi. Cfr. Acs, Cpc, Nicola Perrotti. Secondo M.

David, in seguito alle leggi razziali del 1938, Perrotti abbandonò il fascismo e nel 1943 fu fra i membri del Cln per il partito socialista. Purtroppo non mi è stato possibile trovare documenti sugli anni dal 1938 al 1943. Cfr. M. David, *La psicoanalisi nella cultura italiana*, cit., pp. 204-207; pp. 270-281; pp. 311-314.

[19] N. Perrotti, *Profilo dell'uomo moderno, parte I*, in «Il saggiatore», a. I, f. 7, n. 11, gennaio 1931, pp. 344-350.

[20] Su questo aspetto cfr. le osservazioni di P. Voza, *Il problema del realismo negli anni trenta*, cit., p. 67. Di particolare importanza fu la polemica sulla psicoanalisi fra G. De Ruggiero e N. Perrotti: il primo aveva criticato severamente il secondo su «La Critica» nel gennaio del 1932 accusandolo di scarsa coerenza concettuale. Per la replica, cfr. N. Perrotti, *Polemiche psicoanalitiche (con museo di errori di G. De Ruggiero)*, in «Il saggiatore», a. II, f. 18, n. 12, febbraio 1932, pp. 496-502. N. Perrotti, *Il trionfo dell'insufficienza. Risposta a Guido De Ruggiero*, ivi, a. III, f. 21, n. 3, maggio 1932, pp. 139-143.

[21] D. Carella, *La concretezza del mio oggi*, ivi, a. I, f. 1, nn. 1-2, aprile 1930, pp. 3-8, e, nello stesso numero, G. Granata, *Dei giovani*, p. 9.

[22] *Risposte all'Inchiesta sulla nuova generazione*, ivi, a. III, f. 19, n. 1, marzo 1932, p. 3. Cfr. L. Mangoni, *Il fascismo*, cit., p. 540 e ss.

[23] *Conclusioni all'inchiesta sulla nuova generazione*, in «Il saggiatore», a. III, n. 11, gennaio 1933, pp. 437-464. Gli autori più noti che intervennero nella discussione furono Francesco Orestano, Paolo Orano, Julius Evola, Antonino Anile, Giuseppe Bottai, Agostino Gemelli, Margherita Sarfatti, Adriano Tilgher, Ernesto Codignola, Julius Evola e Filippo T. Marinetti. La maggior parte degli intellettuali, fra cui mancavano gli idealisti che non erano stati interpellati perchè, secondo i redattori, rappresentavano una cultura sorpassata, negò la presenza di un divario profondo fra le diverse generazioni. Anzi, gli autori intervistati sottolinearono il contributo di tutte le generazioni all'avvento del fascismo e alla nascita di una nuova cultura.

[24] *Ibidem*, p. 443.

[25] *Ibidem*, p. 450.

[26] Fra i tanti che commentarono il dibattito inaugurato dal «saggiatore», cfr. G. Bottai, *Atteggiamenti e orientamenti della nuova generazione*, in «Critica fascista», a. X, n. 19, 1 ottobre 1932, pp. 363-365. Fra i critici più severi dell'inchiesta cfr. R. Mastrostefano, *Vecchi e giovani d'oggi*, in «Il Secolo fascista», a. II, 30 giugno 1931, p. 3 che scriveva: «Vi è fra i giovani del "saggiatore", una minoranza, che dissente veramente dalla ormai vecchia e superata cultura idealistica, di fronte a una schiera di falsi giovani, che, mentre crede di fare il processo all'attualismo gentiliano, ne esagera, inconsapevolmente, le posizioni e le assurdità, mostrando con palmare evidenza quali frutti abbia prodotto nella cultura italiana, un trentennio di crocianesimo e di gentilanesimo». Un'altra critica fu espressa da Giuseppe De Luca, cfr. Il Vetturale, *A picchia*, in «Il frontespizio», a. IV, n. 6, giugno 1933, pp. 11-12, che notava: «Ah, la scienza, il mito scienza di cinquant'anni fa. Bella scoperta». Per la replica cfr. S.F., *Un motivo due polemiche*, in «Il saggiatore», a. II, f. 14, nn. 6-8, agosto ottobre 1931. p. 258.

[27] D. Carella, *Cultura e mentalità del dopoguerra*, ivi, a. III, f. 20, n. 2, aprile 1932, pp. 51-56.

[28] *Attualismo in atto*, ivi, a. I, f. 6, n. 10, dicembre 1930, p. 307.

[29] *Contributo per una nuova cultura*, ivi, a. IV, nn. 6-8, agosto ottobre 1933, pp. 243-381.

[30] Acs, Mi, Dpp, fascicoli personali, Domenico Carella, relazione da Roma del 2 dicembre e del 19 dicembre 1939 e relazione della questura di Palermo del 12 dicembre 1939.

[31] Ivi, fascicoli personali, Giorgio Granata, relazione del 11 dicembre 1939.

[32] Cfr. *Antologia de "L'universale"*, a cura di D. Brocchi, Pisa, Giardini, 1961; il lavoro di P. Buchignani, *Un fascismo impossibile. L'eresia di Berto Ricci nella cultura del Ventennio*, Bologna, Il Mulino, 1994; L. Mangoni, *L'interventismo della cultura*, cit., pp. 218-229. A. Asor Rosa, *Lo Stato democratico e i partiti politici*, in *Letteratura Italiana. Il Letterato e le istituzioni*, vol. I, cit., pp. 551-555; Id., *Il fascismo. Il regime (1926-1943)*, in *Storia d'Italia. Dall'Unità a oggi. Dalla Grande Guerra al '68*, vol. X, cit., p. 1505 e pp. 1567-1572.

- [33] P. Buchignani, *Un fascismo impossibile*, cit., p. 40.
- [34] B. Ricci, *Scrittore italiano*, Roma, Edizioni di Critica fascista, 1931, p. 9.
- [35] *Ibidem*.
- [36] *Ibidem*, p. 73.
- [37] *Ibidem*, p. 103.
- [38] *Ibidem*, p. 16.
- [39] A. Asor Rosa, *Lo Stato democratico e i partiti politici*, in *Letteratura italiana. Il letterato e le istituzioni*, vol. I., cit., p. 552.
- [40] B. Ricci, *Risposta alla Santità di Papa Pio XI sull'ultima Enciclica in Il duello col Papa. Contestazioni all'ultima Enciclica*, in *Edizione straordinaria «L'universale»*, a. I, n. 7 bis, 11 luglio 1931, pp. 2-4, dove si legge: «A noi interessa il valore politico del conflitto negato dall'Enciclica. [...] Sentite: l'Italia non è più quella di Franceschiello. [...] voi non l'avete capito? Essa è un popolo armato e civile fra armati e civili».
- [41] [***], ivi, a. I, n. 1, gennaio 1931, p. 1.
- [42] R. Pavese, *Decrepitezze immanentistiche*, in «L'universale», a. I, n. 12, dicembre 1931, p. 2.
- [43] Id., *Idealismo e fascismo*, ivi, a. III, n. 4, aprile 1933, pp. 234-237.
- [44] I. Petrone, *La scuola e le rivoluzioni*, ivi, a. II, n. 4, aprile 1932, p. 2. Cfr. anche V. Martelli, *Esami di Stato*, ivi, a. II, n. 5, maggio 1932, pp. 6-7.
- [45] *Manifesto realista*, ivi, a. III, n. 1, gennaio 1933, p. 1.
- [46] *Antologia de "L'universale"*, cit., p. 40.
- [47] *Ibidem*, p. 45.
- [48] B. Ricci, *In tema di realismo*, in «L'universale», a. III, n. 2, febbraio 1933, p. 4.
- [49] Id., *Giovanni Gentile scrittore politico*, in «Il libro italiano», a. I, n. 2, 1 luglio 1928, p. 3.
- [50] P. Buchignani, *Un fascismo impossibile*, cit., p. 174.
- [51] Cfr. G. Parlato, *La sinistra fascista*, cit., pp. 41-43.
- [52] Cfr. P. Buchignani, *Un fascismo impossibile*, cit. pp. 171-174 a proposito della chiusura del giornale.
- [53] Afus, Carte Brocchi, lettera di R. Bilenchi a D. Brocchi, Firenze, 7 luglio 1935.
- [54] Ivi, Carte Brocchi, lettera di I. Montanelli a D. Brocchi, [***] 24 agosto 1935.
- [55] Per le notizie biografiche e per la storia del gruppo monarchico, cfr. il già citato F. Perfetti, *Fascismo monarchico*, cit., p. 20. Cfr. inoltre, Acs, Spd, Co, f. 509.550, Giuseppe Attilio Fanelli.
- [56] G.A. Fanelli, *Contra Gentiles. Mistificazioni dell'idealismo attuale nella rivoluzione fascista*, Roma, Il Secolo fascista, 1933, p. 13.
- [57] *Ibidem*, p. 20. A proposito della discussione fra i due curatori sui criteri per compilare l'antologia, e per tutti gli aspetti relativi alla nascita del volume, cfr. F. Perfetti, *Fascismo monarchico*, cit., pp. 266-276 e A. Scarantino, *"L'Impero"*, cit., pp. 133-136.
- [58] M. Carli, G.A. Fanelli, *Antologia degli scrittori fascisti*, Firenze, Bemporad, 1931, p. VIII.
- [59] *Ibidem*, p. IX.
- [60] Fra loro, oltre ai compilatori dell'opera e a Mussolini, gli autori più noti erano: Giacomo Acerbo, Gino Arias, Italo Balbo, Emilio Bodrero, Massimo Bontempelli, Giuseppe Bottai, Antonio Bruers, Giuseppe Brunati, Franco Ciarlantini, Francesco Coppola, Enrico Corradini, Carlo Costamagna, Ugo D'Andrea, Gabriele D'Annunzio, Luigi Federzoni, Roberto Forges Davanzati, Balbino Giuliano, Giovanni Giurati, Asvero Gravelli, Ezio Maria Gray, Telesio Interlandi, Leo Longanesi, Curzio Malaparte, Maurizio Maraviglia, Filippo Tommaso Marinetti, Arturo Marpicati, Arnaldo Mussolini, Angelo Oliviero Olivetti, Paolo Orano, Sergio Panunzio, Giorgio Pini, Giovanni Preziosi, Alfredo Rocco, Nino Serventi, Emilio Settimelli, Ardengo Soffici, Bruno Spampanato e Vincenzo Zangara.
- [61] *Ibidem*, p. VIII.

[62] Così racconta lo stesso Fanelli in *Perché seguimmo e disobbedimmo Mussolini. Appunti di uno squadrista*, Roma, Le Sorgenti, 1984, p. 248.

[63] Cfr. N. Guglielmi, *L'Antologia degli scrittori fascisti*, in «Roma fascista», a. VIII, n. 33, 23 agosto 1931, p. 3. Gli rispose G. Farina D'Anfiano, *Un distinguo intorno a Gentile*, ivi, a. VIII, n. 34, 30 agosto 1931, p. 3; cfr. anche la replica di N. Guglielmi, *Dall'Antologia degli scrittori fascisti a Giovanni Gentile o viceversa*, ivi, a. VIII, n. 37, 20 settembre 1931, p. 3 e i molteplici articoli fino al novembre del 1931. Cfr. *L'Antologia degli scrittori fascisti*, in «Antieuropa», a. III, luglio settembre 1931, pp. 2120-2121.

[64] A. Nasti, *Gentile e il fascismo*, in «Critica fascista», a. IX, n. 21, 1 novembre 1931, pp. 404-405.

[65] Cfr. G.A. Fanelli, *Perché seguimmo e disobbedimmo Mussolini*, cit., p. 240.

[66] *Ibidem*.

[67] *Ibidem*, p. 241.

[68] *Ibidem*, p. 234. In realtà un primo e unico numero uscì a Roma nel maggio del 1931, ma il prefetto Presti invitò Fanelli ad attendere momenti più propizi prima di iniziare le pubblicazioni, dato che il giornale, «troppo rumoroso», non era gradito.

[69] Adf, Carte Fanelli, b. 19, f. 443, Secolo fascista, lettera della prefettura di Roma del 27 luglio 1930. Ne parla anche Fanelli in *Perché seguimmo e disobbedimmo Mussolini*, cit., p. 234. Cfr. F. Perfetti, *Fascismo monarchico*, cit., pp. 309-310.

[70] G.A. Fanelli, *Perché seguimmo e disobbedimmo Mussolini*, cit., p. 235.

[71] R. Carbonelli, *L'attualismo espressione di crisi*, in «Il Secolo fascista», a. II, n. 2, 29 febbraio 1932, p. 35. Cfr. le stesse idee espresse negli articoli successivi. Valga ad esempio, Id., *Appunti per una cultura integrale*, ivi, a. II, n. 8, 15 giugno 1932, p. 147.

[72] Proprio di «sogno della monarchia integrale» parlava in una pagina del diario iniziato il 24 gennaio del 1932. Lo scritto è intitolato *Note intorno agli uomini e alle cose del mio tempo*, in Adf, Carte Fanelli, b. 30, f. 472. Cfr. G.A. Fanelli, *Perché seguimmo e disobbedimmo Mussolini*, cit., p. 264.

[73] Id., *Contra Gentiles*, cit., p. 29.

[74] *Ibidem*, pp. 35-37.

[75] *Ibidem*, pp. 32-34.

[76] G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto. Terza edizione riveduta e accresciuta*, in *Opere*, IV, Firenze, Sansoni, 1981, p. 108. La prima edizione è del 1916.

[77] *Ibidem*, p. 129.

[78] *Ibidem*, p. 128.

[79] G.N. Serventi, *La contro rivoluzione nell'Enciclopedia* in «Il Secolo fascista», a. III, nn. 8-9, maggio 1933, pp. 139-140.

[80] *Malefatte e prodezze degli enciclopedisti nostrani*, ivi, a. III, nn. 17-18, settembre 1933, pp. 320-321.

[81] G.A. Fanelli, *Contra Gentiles*, cit., p. 12.

[82] Acs, Spd, Co, f. 509.550, Giuseppe Attilio Fanelli. In tutti i rapporti si parla di Fanelli in termini negativi. In uno del 2 giugno del 1931 viene definito un agente diretto di Padre Rosa e il 5 agosto si fa riferimento alle «miserie morali dell'arlecchino gesuita Fanelli». Il 16 marzo del 1932, invece, viene descritto come una persona scorretta, che litiga con tutti e crea problemi ovunque si trovi.

[83] Adf, Carte Fanelli, b. 12, f. 276, Duce, resoconto dell'udienza dell'11 novembre 1932, in uno scritto autografo. Il riassunto del resoconto è anche in *Perché seguimmo e disobbedimmo Mussolini*, cit., pp. 243-244.

[84] *Ibidem*, p. 244.

[85] Cfr. Acs, Spd, Co, f. 509.550, Giuseppe Attilio Fanelli. Rapporto del 9 maggio 1933 in cui si afferma: «tutta la campagna condotta da Fanelli ha una ragione intima e cioè che il Fanelli da tempo pensa di assumere la presidenza degli istituti privati di educazione la quale dovrebbe essergli conferita in seguito all'opera polemica da lui prestata».

[86] Acs, Mi, Dpp, fascicoli per materia, pacco 132, f. 10, cat. K 10, Sovversivi ed oppositori, dal 1934 al 1936, studenti.

[87] G.A. Fanelli, *Perché seguimmo e disobbedimmo Mussolini*, cit., p. 258. Cfr. anche, Adf, Carte Fanelli, b. 19, f. 443, Secolo fascista, una lettera del 21 aprile 1935 del prefetto di Roma, che ordina il sequestro di tutte le copie del giornale e afferma che nel n. 16 anno V «sono contenuti articoli e illustrazioni che oltre a costituire manifesta violazione degli ordini precedentemente impartiti dall'Autorità, recano offese a una potenza straniera». Si riferiva all'articolo *Il Granduca Dimitri ai Giovani Russi*. Cfr. Adf, Carte Fanelli b. 12, f. 276, Duce, lettera di Fanelli a Mussolini del 1 luglio 1935.

[88] Si tratta di un dattiloscritto di quindici cartelle, senza la data. In un passaggio, Brunati afferma «oggi il Partito d'azione». Per questo è lecito pensare che l'abbia scritto fra il 1943 e il 1946. Cfr. Adf, Carte Fanelli, b. 2, f. 35, Brunati.

[89] *Ibidem*.

[90] *Ibidem*.

[91] G.A. Fanelli, *Perché seguimmo e disobbedimmo Mussolini*, cit., p. 251.

[92] *Ibidem*, p. 244.

[93] Cfr. R. De Felice, *Mussolini il duce, I*, cit., p. 36, p. 232 e p. 780, che ricorda Spinetti fra i più rumorosi antigentiliani; E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 148; *Filosofi, università, regime*, cit., pp. 91-95; una raccolta di articoli de «La Sapienza» è in G. De Simma, [G.S. Spinetti], *Antidealismo*, Roma, Cremonese, 1934; cfr. anche G.S. Spinetti, *Fascismo e Libertà. Verso una nuova sintesi*, Padova, Cedam, 1940; Id., *Difesa di una generazione. Scritti e appunti*, Roma, OET, 1948; Id., *Vent'anni dopo. Ricominciare da zero*, Roma, Edizioni di Solidarismo, 1964.

[94] L'articolo non venne mai pubblicato perché Spinetti morì prima di terminarlo. Ho potuto leggere il saggio di Spinetti grazie alla disponibilità di Renzo De Felice che me lo mostrò nel 1993. Si tratta di una prima stesura, che avrebbe avuto bisogno di revisioni e integrazioni, che ne specificassero molti passaggi, non tanto per esigenze di natura stilistica, quanto per la frequente assenza di riferimenti cronologici e di richiami alle fonti citate. Il testo ha, comunque, una particolare importanza perché racconta l'attività di una rivista nata per criticare Gentile e l'esperienza politica di un giovane fascista antigentiliano.

[95] G.S. Spinetti, *La Sapienza 1933. Una rivista di giovani contro Giovanni Gentile e per l'affermazione di una nuova cultura*, p. 1.

[96] Politicus, *Bagliori di luce*, in «La Sapienza», a. I, f. II, febbraio 1933, p. 19.

[97] Cfr. G.S. Spinetti, *Il concetto della natura umana*, ivi, a. I, f. I, gennaio 1933, pp. 3-6.

[98] R. Carbonelli, *Idealismo e bolscevismo*, ivi, a. I, f. I, gennaio 1933, p. 11.

[99] *Teorie e fatti*, ivi, a. I, f. III, marzo 1933, p. 1.

[100] G.S. Spinetti, *Il problema dei veramente giovani*, ivi, I, f. II, febbraio 1933, p. 24. Il riferimento a Gentile è anche in Id., *La Sapienza 1933*, cit., p. 3.

[101] Cfr. P.L. Boldrini, *Il vizio dell'oro-moneta*, in «La sapienza», a. I, f. I, gennaio 1933, pp. 7-10. L'autore continuò la sua polemica contro la politica economica e monetaria del regime in *Lavori pubblici e lavori improduttivi*, ivi, a. I, f. II, febbraio 1933, pp. 12-14. Su Polverelli e le voci sulla sua eccessiva severità con i giornalisti, cfr. Acs, Mi, Dpp, fascicoli per materia, pacco 165, f. 5, Ufficio Stampa del capo del governo, 1932/38.

[102] Scrisse a questo proposito Spinetti: «Boldrini era l'unico collaboratore che non fosse un giovane; era un uomo sui quarantacinque anni che mi aveva scritto da Firenze elogiandomi, avendo letto il mio libro, e che, messo al corrente della mia iniziativa editoriale, mi aveva inviato 500 lire pregandomi di farlo collaborare, di far recensire un suo libro e di inviare la rivista ad alcuni suoi amici. Quando venne a Roma per conoscermi, dandomi un appuntamento in un bar vicino alla stazione, guardandosi tutto intorno, come se fosse un elemento ricercato dalla polizia ed invitandomi ogni tanto a fare finta di non conoscerlo, mi diede la sensazione che fosse un sovversivo. Sensazione che poi mi fu confermata dopo qualche settimana quando la rivista di Leningrado "Problemy Marxisma" mi chiese il "cambio" di sua iniziativa. [...] Più tardi gli scrissi che non era il caso che continuasse a collaborare, dato che avevo intorno a me giovani sempre più interessati a scrivere». Cfr. G.S. Spinetti, *La*

Sapienza 1933, cit., p. 2.

[103] *Ibidem*, p. 3.

[104] *Ibidem*, p. 4. Si tratta di un breve trafiletto pubblicato in «The Journal of Philosophy», vol. XXX, n. 2, January 19, 1933, p. 56.

[105] G.S. Spinetti, *Elementi per una filosofia fascista*, in «La Sapienza», a. I, fasc. III, marzo 1933, p. 70.

[106] *Ibidem*, p. 69. Di B. Mussolini Spinetti citava, *Discorsi del 1926*, Milano, Alpes, 1927 e Id., *Messaggi e proclami*, Milano, Libreria d'Italia, 1929 e di A. Mussolini, *Coscienza e Dovere*, Roma, Campitelli, 1932.

[107] G.P. [Giorgio Prosperi], *Attentato a Cesare*, in «La Sapienza», a. I, fasc. VI, giugno luglio 1933, p. 190.

[108] L'elenco delle adesioni al convegno è in G. De Simma [G.S. Spinetti], *Antidealismo*, Roma, Cremonese, 1934, pp. 33-59.

[109] G.S. Spinetti, *La Sapienza* 1933, cit., p. 8.

[110] *Il primo Convegno antidealista*, in «La Sapienza», a. I, fasc. IV, aprile 1933, p. 98.

[111] G.S. Spinetti, *La Sapienza* 1933, cit., p. 8.

[112] *Ibidem*, p. 9.

[113] G. Prosperi, *Chiarimenti*, in «La Sapienza», a. I, fasc. V, maggio 1933, p. 131.

[114] G.S. Spinetti, *La Sapienza* 1933, cit., p. 8.

[115] *Ibidem*, p. 10.

[116] *Ibidem*, p. 9.

[117] n.g., *Il Convegno antidealista*, in «Roma fascista», a. X, n. 18, 7 maggio 1933, p. 2 e Id., *Spunti sul primo convegno antidealista*, ivi, a. X, n. 27, 9 luglio 1933, p. 2.

[118] Acs, Mi, Dpp, fascicoli per materia, pacco 142, fasc. K 96, movimento novista, Roma 21 agosto 1933.

[119] G.S. Spinetti, *La Sapienza*. 1933, cit., p. 2.

[120] *Ibidem*, p. 7.

[121] *Ibidem*, p. 18.

Capitolo quarto

Teorici del fascismo

L'VIII congresso di filosofia, che si svolse nel 1933, decretò la fine dell'egemonia dell'idealismo gentiliano nell'ambito della cultura italiana. Da più parti venne ribadita la necessità di elaborare una nuova filosofia ufficiale del regime fascista, utilizzando i contributi dei cattolici neoscolastici e dei numerosi intellettuali che si erano uniti all'antigentilismo. Vengono illustrate le proposte teoriche dei principali studiosi che contribuirono alla costruzione di questa nuova filosofia.

1. La filosofia del fascismo

Nel marzo del 1929 Armando Carlini notava che fra gli idealisti italiani si andava sviluppando «una maggiore varietà di atteggiamenti [...], che non c'era dieci anni addietro» e rassicurava Gentile che la minore compattezza del fronte gentiliano non avrebbe diminuito, anzi avrebbe accresciuto, «il pregio dell'influsso» esercitato dal suo pensiero[1]. Di un avviso molto diverso era, invece, Giovanni Papini che nel 1931, con una delle sue consuete ed efficaci forzature, sosteneva che «una filosofia dura trenta anni o poco più»[2]. L'idealismo italiano aveva compiuto i suoi e per questo, secondo Papini, si avviava sulla strada del tramonto. In un certo senso Papini non aveva torto. Negli anni trenta ai fascisti intransigenti, agli studiosi cattolici e ai giovani antigentiliani si aggiunsero numerosi intellettuali che auspicavano l'affermarsi di una nuova stagione della cultura italiana, non più egemonizzata da Gentile e dalla filosofia idealista. Lo riconosceva lo stesso Carlini, che nel 1936 constatava:

mentre fuori del nostro paese si viene sempre più riconoscendo l'importanza del pensiero speculativo dei nostri Maestri, qui da noi questo pensiero viene da ogni parte sottoposto a un persistente martellamento, non tanto per saggiarne la consistenza in ogni sua parte, ma con la dichiarata intenzione, per lo più, di sgretolarlo e annientarlo. Si parla così di una crisi dell'idealismo italiano come di un tramonto, anzi di un tramonto definitivo[3].

Addirittura Francesco Orestano, uno dei filosofi più attivi nella battaglia contro Gentile, nel 1939 annunciava con enfasi che «l'idealismo assoluto» da «filosofia predominante» si era ridotto a «una frazione dell'intero movimento filosofico italiano»[4].

Chi volesse cercare le ragioni della crisi che colpì l'idealismo italiano negli anni trenta troverebbe una risposta in *Cronache di filosofia italiana* di Eugenio Garin. Nel volume l'autorevole studioso sosteneva una tesi che avrebbe ribadito nei suoi lavori degli anni successivi e cioè che «i vincitori furono i cattolici; e non solo perché la loro alleanza con il fascismo poggiava su solide basi politiche, ma perché con loro si schieravano gran parte dei “filosofi italiani” più autorevoli, dall'Aliotta al Varisco, e a loro passavano a bandiere spiegate non pochi positivisti e idealisti»[5].

In anni più recenti lo storico della filosofia Franco Restaino ha proposto un'interpretazione analoga spiegando che dopo il 1929

Gentile accusava il colpo: non era più lui, con il suo attualismo e i suoi numerosi discepoli, a costituire il solo punto di riferimento, sul piano filosofico, del regime. Quest'ultimo, alla ricerca di strumenti più efficaci di conquista del consenso dimassa e dei giovani, aveva trovato

nel cattolicesimo “ufficiale” dei neoscolastici di Milano e, più in alto di loro, nelle gerarchie ecclesiastiche del sommo pontefice, un sostegno più forte e più efficace»[6].

Per questo, secondo Restaino, ai protagonisti della filosofia italiana degli anni venti – Croce, Gentile, Gemelli, i neokantiani e i neopositivisti – si aggiunsero nel decennio successivo nuove correnti di pensiero: il «realismo cattolico italico», che si propose come ideologia del regime e fu severamente antigentiliano e l'esistenzialismo milanese, che darà i suoi frutti più importanti a partire dagli anni quaranta con Banfi, Abbagnano e Pareyson[7].

A conferma di questa ipotesi interpretativa, Garin e Restaino hanno dato rilievo ai congressi organizzati dalla società filosofica italiana negli anni trenta. «Essi segnano - ha scritto Restaino - il momento forse più basso del dibattito filosofico in Italia» e il tentativo di proporre una filosofia ufficiale del regime, frutto dell'accordo tra neoscolastici, «realisti di varia provenienza e transfughi di destra dell'attualismo»[8]. A cominciare dall'VIII congresso, che si svolse a Roma nell'ottobre del 1933, e che Garin definì «una specie di banchetto funebre intorno al cadavere dell'idealismo, anarchico e liberale, positivistico e germanico, anticristiano e sovvertitore»[9]. In effetti, anche nella storia dei gentiliani e degli antigentiliani, l'VIII congresso di filosofia ha un'importanza notevole: innanzi tutto perché per la prima volta in una manifestazione ufficiale vennero proclamate la fine dell'egemonia dell'idealismo e la necessità di diffondere una filosofia diversa, che fosse davvero espressione del regime fascista. In secondo luogo, perché ad organizzare il congresso e a convocare in quella sede alcuni fra i più noti antigentiliani d'Italia fu Francesco Orestano, il presidente della società filosofica italiana e il maggior esponente del realismo antigentiliano.

D'altra parte, i rapporti fra la filosofia italiana e il fascismo furono più articolati di come appare dalle ricostruzioni che identificano il realismo cattolico con l'ideologia del regime e descrivono Orestano come il principale rappresentante della «filosofia fascista» perché il fascismo non volle mai adottare una filosofia ufficiale. Lo stesso Orestano fu molto chiaro a questo riguardo e nel 1939 scrisse:

malgrado vari, ma vani, tentativi di filosofi singoli di far valere la loro filosofia come quella ufficiale od ufficiosa del Fascismo - Mussolini non ha mai lasciato dubbi su questo punto: il fascismo ha una sua dottrina, ma non professa né adotta alcuna filosofia, né ufficialmente, né ufficiosamente. Non già che la dottrina del Fascismo non abbia le sue “componenti” filosofiche, ma [...] in sostanza il Fascismo s'è dimostrato alieno dal chiudersi entro un sistema filosofico qualsiasi[10].

In questo senso, il regime non fece propria alcuna filosofia, ma, come ricordava Orestano, formulò una dottrina politica utilizzando il contributo dei filosofi italiani. Tuttavia, se anche si volesse considerare il realismo cattolico di Orestano come il principale riferimento culturale della dottrina politica espressa dal fascismo e non come la sua filosofia ufficiale, sarebbe comunque difficile condividere la tesi della centralità del pensiero cattolico realista nella cultura fascista. Come si vedrà, infatti, il ruolo dei cattolici antigentiliani fu assai più marginale di quanto appare dalle interpretazioni che si sono riassunte.

Negli anni trenta, ad esprimere una filosofia diversa da quella proposta da Gentile, con l'ambizione di contribuire alla definizione della dottrina del fascismo, ci furono filosofi, giuristi, storici delle dottrine politiche e filosofi del diritto come Giorgio Del Vecchio, Sergio Panunzio, Carlo Costamagna, Julius Evola, Ugo Spirito e Armando Carlini, che non criticarono Gentile in nome del realismo cattolico di Orestano, anche se, come lui, erano convinti che il fascismo avrebbe scelto una strada diversa da quella indicatagli da Gentile. Gli ideologi del fascismo di cui ci si occuperà nelle pagine seguenti indicarono gli obiettivi che il regime avrebbe dovuto raggiungere e, a volte, entrarono in conflitto fra di loro, perché in nome dello stesso progetto politico espressero percorsi teorici diversi. Si trattò di studiosi molto noti che si impegnarono direttamente nella politica del fascismo e, in alcuni casi, ricoprirono ruoli politici di rilievo.

2. Francesco Orestano

Francesco Orestano nacque ad Alia, in provincia di Palermo, il 14 aprile del 1873. Nel capoluogo siciliano studiò giurisprudenza e si laureò nel giugno del 1896^[11]. Pochi anni dopo, la passione per gli studi filosofici, che aveva coltivato nelle stanze della biblioteca filosofica di Palermo dove probabilmente aveva conosciuto Gentile, lo portò all'università di Lipsia. Nella cittadina tedesca studiò Nietzsche, Kant e la pedagogia di Herbart e nel 1901 si laureò in filosofia. Da allora inaugurò una riflessione filosofica profondamente diversa da quella proposta da Gentile, che negli stessi anni dedicava i propri sforzi speculativi alla storia della filosofia e alla pedagogia. Durante il soggiorno tedesco di Orestano, comunque, i due giovani filosofi si scrissero a testimonianza dei rapporti cordiali che avevano e che proseguirono quando Orestano tornò in Italia^[12].

Dopo aver insegnato economia politica per un anno in un istituto tecnico di Teramo, e dal 1903 come libero docente di filosofia morale nell'università di Roma, alla fine del 1904 Orestano iniziò a collaborare con il ministro della Pubblica Istruzione Vittorio Emanuele Orlando, che nel 1905 gli affidò il compito di redigere i regolamenti della riforma scolastica^[13]. In quel periodo, tra l'altro, Orestano cominciò ad intervenire assiduamente sulla «Rivista di pedagogia», diretta da Luigi Credaro, e a sostenere le ragioni di una pedagogia fondata sulle acquisizioni della psicologia moderna, molto diversa da quella teorizzata da Gentile e assai più vicina ai filosofi positivisti. Gli orientamenti filosofici dei due studiosi andavano delineandosi sempre più chiaramente e nel 1905 Gentile recensì su la «Critica» uno dei primi lavori di Orestano non mancando di mostrare ciò che lo allontanava dal filosofo nell'interpretazione del pensiero di Kant. Orestano gli rispose sulla «Rivista di filosofia e scienze affini» dando vita ad una breve polemica che si concluse con la replica di Gentile nel gennaio del 1906^[14].

Proprio allora, grazie al sostegno dei filosofi positivisti^[15], iniziò la carriera accademica di Orestano che dal 1907 al 1924, quando fece domanda di collocamento a riposo, fu costellata da vicende che riguardarono lo stesso Gentile e che spiegano le polemiche fra i due e il severo antigentilianesimo del primo, fondato certo su ragioni filosofiche, ma non scevro da motivazioni di carattere personale. Nel maggio del 1907 Orestano fu nominato professore straordinario di filosofia morale all'università di Palermo e nel 1911 divenne ordinario nello stesso ateneo, ma da allora e fino alla fine del 1912 non svolse nemmeno un'ora di lezione adducendo a motivazione delle sue assenze, prima l'epidemia di colera e di vaiolo, che gli aveva impedito

di recarsi all'università, e poi una faringite che gli aveva tolto la voce[16]. Nella primavera del 1912 a sostituirlo era stato proprio Gentile, che insegnava storia della filosofia a Palermo[17] e nel 1916 recensì l'altisonante *Prolegomeni alla scienza del bene e del male* di Orestano, accusando l'autore di presunzione e di inconsistenza teoretica[18]. Era solo l'inizio di una polemica destinata a protrarsi fino alla fine degli anni trenta.

Fra il dicembre del 1916 e l'ottobre del 1918 Orestano fu comandato a Roma presso il ministero dell'Istruzione perché era stato nominato segretario dell'Unione Generale degli Insegnanti Italiani per la guerra nazionale, che era nata nel 1915 e svolgeva un'intensa attività di propaganda[19]. Tuttavia, alla fine della guerra, quando ormai il comando al ministero era terminato, non modificò l'atteggiamento che aveva avuto negli anni precedenti rispetto ai suoi impegni accademici. Addirittura nell'aprile del 1922 il nuovo rettore dell'ateneo palermitano, Di Marzio, dovette comunicare al ministero che Orestano non era rientrato in servizio allo scadere dell'ennesimo congedo richiesto[20] e il 26 gennaio del 1923, deciso a porre fine a questa situazione, informò il ministro Gentile che invece di risiedere a Palermo, Orestano viveva a Roma con la famiglia. Fu allora che Gentile rispose al rettore chiedendogli di invitare il docente «a prendere stabile residenza in Palermo» e il 17 marzo lo avvertì che avrebbe ritenuto «codesto Rettorato responsabile della effettiva permanenza del prof. Orestano in codesta sede»[21]. Così nel 1923, suo malgrado, Orestano tenne regolarmente il corso di storia della filosofia, che gli era stato affidato al posto di quello di filosofia morale. In realtà l'impegno durò solo un anno perché il 30 giugno del 1924 il filosofo chiese il collocamento a riposo e lasciò definitivamente la facoltà di lettere dell'università di Palermo. La decisione dipese dalla presenza di Gentile e dei suoi collaboratori al ministero della Pubblica Istruzione.

Il decreto che consentiva ai docenti universitari il collocamento a riposo, e il diritto alla pensione, prevedeva che gli interessati facessero richiesta entro il 30 giugno del 1924. Prima di presentare la domanda, Orestano attese di conoscere il nome del successore di Gentile, sperando che il futuro ministro dell'Istruzione sarebbe stato Emilio Bodrero, di cui era un grande amico e a cui si rivolse il 25 giugno del 1924.

Mio carissimo,

ho parlato a quanti più ho potuto, a Roma e fuori, della tua necessaria assunzione al posto di Ministro dell'Istruzione pubblica. Vedi di [...] collaborare a questo scopo. Oggi è da temere un luogotenente di Gentile – si chiami pure Fedele o altrimenti – che non

Gentile stesso. [sic]

Ti saluto caramente con l'augurio di stringerti la mano alla Minerva[22].

Ancora due giorni dopo aver scritto a Bodrero, Orestano si rivolse a Ugo Frasherelli, il direttore generale della direzione per l'istruzione superiore, presentandogli la domanda di collocamento a riposo insieme a un appunto in cui spiegava:

è mio proposito di fare uso di questo diritto, epperò rimetto a Lei la domanda relativa, pregandola di farla protocollare tempestivamente. Circa il modo di darle corso, La prego di attendere una mia visita personale nei prossimi giorni. Confido nella Sua antica amicizia[23].

Il nome di Alessandro Casati vanificò le speranze di Orestano, che avrebbe evitato la pensione se Bodrero fosse stato nominato ministro, e che proprio il 30 giugno del 1924 presentò la domanda di collocamento a riposo. Allo stesso Bodrero spiegò le ragioni della sua decisione

Il Fascismo, al quale spiritualmente aderivo, ha rovinata la Scuola, e non mostra alcun segno di ravvedimento; d'intendere cioè in tutta la sua estensione quale disastro nazionale sia stata la riforma Gentile. Far violenza agli uomini si può, ma non alle idee, che si vendicano inesorabili. E la prepotenza negli uomini di Governo non è un segno di potenza, ma d'impotenza.

Confidiamo nello ...Stellone! [...] [24].

Da allora, e fino alla fine degli anni trenta, si battè contro Gentile. Nel 1925 non firmò il Manifesto degli intellettuali fascisti e giustificò la sua scelta affermando che il Manifesto era un «un manuale per il conseguimento della libertà spirituale» in cui mancava l'idea «del sacrificio da patire per costruir difensori ed usufruttuari della libertà». «La devozione al fascismo non dipende dall'accettazione del manifesto di Gentile», avrebbe spiegato quel anno al capo del governo[25]. Sostenuto da Bodrero, che fu il suo principale interlocutore politico, nel settembre del 1929 Orestano divenne membro della neonata Accademia d'Italia[26] e nel 1931 presidente della società filosofica italiana, che proprio quel anno era stata trasformata in ente morale. La società aveva come presidente onorario Bernardino Varisco, come vicepresidenti lo stesso Bodrero e il filosofo del diritto Giorgio Del Vecchio, che avevano condiviso la battaglia antigentiliana nel 1923, quando erano entrati a far parte del gruppo di competenza nazionale per la scuola, e come segretario generale Enrico Castelli, che già negli anni venti si era distinto per il fervore fascista e antigentiliano[27]. Nel 1933 erano membri del consiglio direttivo: Emilio Bodrero, Enrico Castelli, Giorgio Del Vecchio, Vittore Marchi, Francesco Orestano,

Carmelo Ottaviano, Sergio Panunzio, Giacomo Perticone, Giacomo Tauro ed Erminio Troilo, tutti severamente antigentiliani e tutti decisi a contribuire alla elaborazione della dottrina fascista[28].

Nel febbraio del 1933, Bodrero chiamò Orestano all'università di Padova offrendogli la cattedra di etica e reintegrandolo nell'insegnamento universitario[29]. In realtà il filosofo non si mostrò particolarmente contento della nomina. Avrebbe voluto rimanere a Roma poiché era convinto che dalla capitale avrebbe potuto esercitare un ruolo decisivo sulla cultura del fascismo, come spiegò in una lettera a Bodrero non preoccupandosi di nascondere le proprie ambizioni e il proprio temperamento.

Mio carissimo Bodrero,

ho ripensato al tuo colloquio col Duce intorno alla mia «posizione filosofica». L'avergli tu inviato il libro dell'Ottaviano è stato un gesto simpaticissimo. È un ottimo libro, ma per essere preoccupato della polemica contro l'idealismo assoluto, temo non dia un'idea immediata, diretta, limpida. (Lo dico a te soltanto!).

Ho pensato perciò di munirti di alcuni foglietti di note brevissime in cui sono compendiate le mie tesi principali. Forse tu potrai, riprendendo il tema della conversazione col Duce, inviarglieli, nella forma che riterrai migliore.

Altrimenti essi potrebbero – sempre che tu lo ritenga opportuno – costituire il materiale di un tuo articolo. Io lo avrei carissimo, ma credo anche che ne valga la pena. Del resto fai tu.

Troilo mi scrive d'intendermi con te per fare intervenire il Duce nella questione di Padova. Io non so se ciò sia possibile. In ogni caso non mi sembra affar mio. Forse una più diretta conoscenza della mia filosofia da parte del Duce potrebbe servirti da introduzione a qualche futuro colloquio sul tema di Padova. Certo, io avevo l'ambizione d'insegnare la mia filosofia da Roma; ma Gentile mi ha tagliato la strada. (Lo stesso d'altronde è avvenuto a te). Anche questo, se credi, puoi dire quando e come meglio crederai al Duce. Ma ci pensi, quale sarebbe la situazione filosofica italiana, in Italia e nel mondo, se a Roma, da 20 anni, invece delle corbellerie gentiliane s'insegnasse la mia filosofia. Abbimi sempre grato [...] [30].

Come emerge dalle sue parole, Orestano si rammaricava del tempo trascorso perché era sicuro che se il regime, nei primi anni venti, gli avesse riconosciuto il ruolo che aveva attribuito al filosofo idealista, la cultura italiana e quella mondiale avrebbero celebrato il trionfo di un pensiero autenticamente fascista. Era talmente persuaso di essere superiore a Gentile e del carattere fascista della propria filosofia, che non ebbe remore nel consigliare a Bodrero di inviare a Mussolini

alcune note nelle quali erano riassunti i temi salienti della sua riflessione, evidentemente convinto che il capo del governo li avrebbe trovati interessanti e che la diffusione della sua filosofia avrebbe trasformato la cultura italiana, ancora influenzata dall'idealismo. Con queste premesse non perse occasione per conquistare il primato del filosofo più antigentiliano d'Italia.

Autonominatosi l'anti-Gentile, Orestano intensificò la sua battaglia in occasione del III congresso internazionale hegeliano, che si svolse a Roma dal 19 al 22 aprile del 1933. Gentile l'aveva organizzato presso l'istituto italiano di studi germanici a Villa Wurtz e Orestano ne approfittò per sollevare la questione dei rapporti fra la filosofia tedesca e la cultura fascista[31]. Contestando la scelta di dedicare un congresso di studi al pensiero di Hegel, dichiarò l'estraneità della filosofia idealista alla cultura del fascismo, come avevano già sostenuto molti antigentiliani negli anni venti.

Nel giugno del 1933, Gentile rispose alle accuse spiegando come fosse nata l'idea del congresso di studi hegeliani e ribadendo una sua antica convinzione. Sottolineò, infatti, l'importanza della filosofia italiana che, a suo avviso, aveva anticipato gli sviluppi di quella europea, e affermò che nessun intellettuale italiano aveva mai sostenuto che il fascismo derivasse dalla filosofia di Hegel[32]. La polemica non terminò e anzi dal piano filosofico si trasferì su quello politico perché lo stesso Gentile, nel giugno del 1933, riprese la discussione e si chiese «da quando in qua Francesco Orestano è stato investito d'autorità politica e morale necessaria per giudicare le personalità italiane responsabili»[33]. Da parte sua Orestano sottolineò che dal 1924 il fascismo aveva preso le distanze dall'autore della riforma della scuola, mentre aveva riconosciuto a lui il ruolo di filosofo del regime.

[...] forse Gentile non manda giù che io abbia scritto, sottoscritto e pubblicato che giudico la sua legge scolastica ispirata ad un liberalismo in ritardo, insincero, infatti se ne sono contesa la paternità Croce e Don Sturzo, antifascista. Dissi e confermo. E confermerei davanti al rogo. E per questo io solo fra tutti i professori d'Italia abbandonai volontariamente la cattedra (e ne porto ancora il lutto!) Beninteso aspettai per farlo che Gentile cessasse dal suo ufficio di ministro [...] il 24 giugno 1924 egli veniva dimesso, e il 30 giugno mi dimettevo io [...] come pure non può capire che a me non sia stato decretato il rogo, e che invece mi siano venuti i maggiori onori dal Governo Fascista[34].

Questo intervento provocò la successiva reazione di Gentile, che volle smentire le affermazioni di Orestano e precisare le ragioni per cui il filosofo aveva lasciato l'insegnamento universitario[35]. Lo

scambio di battute ebbe termine con la pubblicazione dello statino delle lezioni tenute da Orestano dal 1911 al 1924 sulle pagine del «Tevere», che confermò quanto sosteneva Gentile^[36]. In effetti, si trattò di una polemica in cui le antipatie personali ebbero un ruolo maggiore delle ragioni filosofiche, come notarono nel giugno del 1933 gli antigentiliani del «Il Secolo fascista»^[37] e la stessa polizia politica, che nell'ottobre di quel anno definì la discussione fra i due filosofi una polemica «triviale» fra un «Accademico d'Italia e il Capo della cultura fascista»^[38].

Nonostante ciò, dopo la discussione con Gentile, Orestano si accreditò come uno dei più importanti filosofi antigentiliani del fascismo e si accinse a presiedere l'VIII congresso di filosofia, che si svolse a Roma dal 24 al 28 ottobre del 1933, alla presenza dei maggiori intellettuali antidealisti. Già nel 1925, quando aveva abbandonato il neokantismo delle origini, Orestano aveva dichiarato apertamente – e certo senza modestia – che avrebbe superato il problema fondamentale della filosofia moderna, cioè «quello di aver ridotto tutto dentro la soggettività»^[39]. I filosofi moderni, a suo avviso, avevano negato il principio dell'oggettività della realtà e avevano ridotto l'individuo ad un essere razionale, separato dalla vita empirica e quindi dalle esperienze vissute. Al congresso del 1933 esordì annunciando a «coloro che ardono di passione rivoluzionaria» che finalmente la filosofia poteva «fornire le armi per liberarsi di falsi ontologismi e di falsi assoluti ereditati dal passato come immobili e intangibili»^[40]. E in questa prospettiva presentò il suo intervento antigentiliano.

All'io di Gentile, Orestano oppose una concezione della soggettività che definì integrale perché immaginò l'essere umano come un soggetto che esprime la propria identità sia attraverso il pensiero, sia mediante la percezione. Accusando Gentile di considerare gli individui come semplici espressioni di pensiero, Orestano definì la percezione «un'attività sensoriale complicata necessariamente e inestricabilmente con funzioni intellettive inerenti alla nostra struttura mentale» e non «come semplice attività dei nostri sensi»^[41]. Influenzato dalla psicologia sperimentale, egli sostenne, celiando Kant, che «percepire è anche un giudicare» e affermò che per trovare il legame fra la realtà vissuta dal soggetto e «i modi dell'essere in sé» occorreva guardare alle conquiste della scienza moderna. Proprio alla scienza fu dedicata la prima sessione dei lavori del congresso del 1933, inaugurata dal presidente e animata dagli interventi di alcuni giovani antigentiliani, tutti concordi nel sottolineare che l'idealismo italiano aveva impedito la costruzione di un rapporto positivo fra la scienza e la filosofia^[42].

La scienza moderna, secondo Orestano, aveva trasformato le

categorie della logica aristotelico-scolastica perché aveva elaborato nuovi concetti^[43]. A questo proposito al congresso notò: «Il più recente sviluppo [della scienza] ci autorizza a stabilire corrispondenze, ancorché simboliche [...], effettive cioè costanti [...] tra certi modi del nostro percepire e pensare e certi modi intrinseci di una qualche realtà in sé»^[44]. Era un modo per affermare che i simboli utilizzati dalle scienze moderne hanno un significato ontologico perché, secondo quanto sosteneva Orestano, traducono la realtà in sé, o, come scrisse, «le relazioni che determinano la realtà».

Analogamente il giovane Siro Contri, studioso di filosofia e collaboratore di alcune riviste antigentiliane, come «Il Secolo fascista», dichiarò al congresso che le nuove correnti del pensiero italiano avrebbero lavorato allo studio di una «dottrina metafisica generale» tratta «dai dati immediati dell'esperienza sensibile o fenomenico-reale, e dai dati immediati integrali che forniscono la coscienza di sé o autocoscienza»^[45]. Secondo Contri, il neoidealismo di Gentile non era riuscito a risolvere le contraddizioni della filosofia hegeliana e anzi rappresentava una regressione rispetto al rapporto fra la fenomenologia e la logica, indicato da Hegel. Per il giovane studioso, infatti, i continuatori dell'idealismo si erano fermati al rapporto fenomenologico fondamentale, cioè alla relazione fra il soggetto e la realtà, e in questa «poverella fonte» avevano cercato «l'immenso mare del sapere», trasformando il rapporto fra soggetto e oggetto da fenomenologico e gnoseologico a ontologico o metafisico «con un passaggio logico dogmatico»^[46].

Per superare gli esiti cui era giunta la filosofia moderna, i realisti proponevano di tornare alla metafisica classica e la presentavano nei termini di una nuova filosofia. Lo notò fra i primi uno studioso come Michele Federico Sciacca che nel 1936 contestava la soluzione indicata da Orestano e dai realisti – in cui vedeva un ritorno al positivismo e alla metafisica antica – e sosteneva che la polemica contro il soggettivismo della filosofia moderna era talmente diffusa da divenire vuota e ripetitiva^[47].

In effetti, il tratto più interessante dell'antigentilianesimo di Orestano non riguarda l'originalità della sua proposta filosofica, ma il rapporto fra i problemi filosofici di cui si occupò e la cultura del fascismo. Rivendicare l'esistenza di una realtà indipendente dal soggetto che la pensa e rispondere agli idealisti che la scienza studia le dinamiche della realtà, voleva dire affermare l'esistenza di un universo che si sottrae alla filosofia. E, infatti, per Orestano, ripensare il rapporto fra scienza e filosofia significò proporre anche un nuovo rapporto fra la filosofia e la politica; immaginando una politica che avrebbe seguito il proprio percorso non giustificato e non

giustificabile dalla filosofia; e una filosofia che, a differenza di ciò che credevano molti allievi di Gentile, non si candidava a divenire teoria politica. Orestano lo sostenne chiaramente alla fine degli anni trenta nel saggio *Il fascismo e la filosofia* in cui affermò che «uno degli aspetti più interessanti e rivelatori del Fascismo quale movimento rivoluzionario a fondo spirituale è il suo atteggiamento verso la filosofia»^[48]. E poi aggiunse, come si è già notato, che il fascismo aveva una propria dottrina, ma non adottava alcuna filosofia.

Dopo aver spiegato che il fascismo non avrebbe cercato una filosofia ufficiale, Orestano si soffermò sulle caratteristiche principali della dottrina del fascismo. A suo avviso l'ideologia fascista nasceva da un radicale rifiuto delle principali filosofie politiche del XIX secolo: l'illuminismo, il liberalismo e il materialismo storico. A queste il fascismo aveva contrapposto la «riconsacrazione politica dell'ideale religioso, cristiano e cattolico» riuscendo ad elaborare una nuova dottrina il cui carattere principale era la sintesi di temi opposti.

E anzitutto: la sintesi di rivoluzione e tradizione; d'*instauratio ab imis* e di rispetto alla legge; di riforma totale dello Stato e di conservazione e continuità dello Stato; di nazione – ch'è una concezione collettivista - e di personalità, riconosciuta nella sua dignità e accresciuta nelle sue responsabilità; di “ordine sociale delle ricchezze” [...] e d'iniziativa individuale^[49].

A suo avviso, fra tutte le caratteristiche della dottrina fascista quella più significativa era la prima e cioè la sintesi di tradizione e di rivoluzione grazie alla quale il regime aveva firmato nel 1929 il Concordato con la Chiesa cattolica. Su questo aspetto della politica fascista si soffermò per evidenziare la differenza fra la propria concezione del fascismo e quella dei gentiliani, ricordando la loro opposizione ai patti lateranensi e addirittura presentando Hegel come un avversario della conciliazione.

Gli hegeliani d'Italia cantarono vittoria a talune enunciazioni mussoliniane che potevano suonare adesione: “Tutto nello Stato, niente fuori dello Stato, niente contro lo Stato”. Ma non si avvidero che il trattato Lateranense era un atto di ricognizione non solo di frontiere politiche, ma di frontiere spirituali tra Stato e la Chiesa. Hegel non avrebbe mai e poi mai accettato una tale ricognizione, egli che divinizzava addirittura lo Stato (infatti gli hegeliani d'Italia si atteggiarono subito a inconciliati), anzi, più precisamente l'avrebbe respinta per la ragione semplicissima, che la sua concezione dello “Stato etico” era profondamente protestante. Essa moveva dalle premesse ideali e politiche della riforma^[50].

Secondo Orestano, la sconfitta dell'idealismo non si era sviluppata solo sul piano politico. A questo proposito egli presentò gli

orientamenti filosofici italiani più importanti: l'idealismo, il fenomenismo e il realismo. L'idealismo di Croce e di Gentile da filosofia dominante si era trasformato in una frazione del pensiero italiano, anche perché aveva subito «una revisione autocritica» da parte dei suoi allievi migliori. Il fenomenismo raccoglieva singole adesioni, mentre il realismo rappresentava, a suo dire, la filosofia dominante nell'Italia degli anni trenta perché «la prima radice, o problema dei problemi, della filosofia contemporanea è il problema della realtà: se esista e come sia conoscibile una realtà indipendente dal soggetto»[51]. Per Orestano la filosofia «tipicamente nazionale italiana» avrebbe riconosciuto «la realtà indipendentemente dalla conoscenza umana e cioè la presenza di un universo trascendente oggettivo e condizionante e limitante le esperienze del soggetto»[52].

Queste riflessioni trovarono un seguace fedele in Carmelo Ottaviano, che era nato a Modica in provincia di Ragusa nel 1906, ed oltre ad essere un allievo di Orestano era iscritto al partito fascista dal 1924. Nel 1929 divenne libero docente di storia della filosofia grazie all'intervento di Bodrero[53]. Nel 1933 pubblicò il volume su Orestano che Bodrero portò a Mussolini[54] e all'VIII Congresso presentò una disamina del principio di immanenza, cioè di quel principio – scrisse – «per cui è impossibile parlare di realtà poste indipendentemente dal pensiero, cioè non sperimentate dal soggetto pensante»[55]. Negli anni successivi si dedicò alla battaglia contro Gentile che condusse con animosità, sentendosi investito di un compito decisivo per le sorti della cultura italiana. Su «Sophia», la rivista che aveva fondato nel 1933 con questo obiettivo e con l'intento di proporre una storia della filosofia diversa da quella ricostruita dagli idealisti, ospitò gli interventi di buona parte dei filosofi antigentiliani degli anni trenta[56]. Nel 1936 Ottaviano dedicò il suo *Critica dell'idealismo* «ai compagni di fede filosofica», a coloro che avevano auspicato e attesa con fede incrollabile una «certissima vittoria»[57]. Due anni dopo, divenne professore straordinario di storia della filosofia a Cagliari e si affermò come uno dei filosofi più antigentiliani d'Italia[58]. A giudicare dai successivi congressi organizzati dalla società filosofica italiana, presieduta da Orestano fino al 1939, le speranze di Ottaviano si realizzarono perché non vi fu congresso che non celebrasse la sconfitta dell'idealismo[59].

Nel 1942 Ottaviano venne nominato professore ordinario di storia della filosofia all'università di Napoli, grazie all'intervento di Bottai. Nell'ottobre dell'anno successivo il rettore, Adolfo Omodeo, lo sospese da ogni attività accademica accusandolo di aver dichiarato «che Suo compito era la completa “fascistizzazione” della Facoltà, vantandosi squadrista e ferito della Rivoluzione»[60]. Da allora, e fino al giugno 1945, si svolsero le procedure giudiziarie per l'epurazione di

Ottaviano che si difese sostenendo che dal fascismo aveva avuto «soltanto la persecuzione feroce e implacabile del Sen. Giovanni Gentile» e portando le testimonianze della democrazia cristiana di Cagliari, in cui militava dall'8 settembre del 1943.

Come si vedrà, l'epilogo della sua esperienza nel ventennio fu analogo a quello di Giorgio Del Vecchio che, tuttavia, a differenza di Ottaviano, ebbe un ruolo di primo piano nella cultura del fascismo e nell'antigentilianesimo del regime.

3. Giorgio Del Vecchio

Al termine dell'VIII congresso i relatori approvarono un ordine del giorno dal quale emerse un orientamento apparentemente univoco e unitario perché storici, giuristi e filosofi dichiararono il proprio antigentilianesimo in nome della dottrina del fascismo.

L'ottavo congresso di Filosofia [...] prende atto che la Rivoluzione Fascista ha determinato col complesso delle sue realizzazioni e dichiarazioni una frattura tra il pensiero soggettivistico e la vita [...]. In conseguenza, afferma: che in armonia alla dottrina politica e sociale di Mussolini e alla grande tradizione filosofica italiana, non mai interrotta, l'elaborazione costruttiva per un nuovo pensiero adotti quel principio dualistico che giustifica la vita come lotta e il dolore come movente dell'azione, insieme col riconoscimento di una trascendenza assoluta, la sola capace di legittimare il concetto di autorità, quale è stato formulato dal Fascismo^[61].

In realtà, durante la seconda sessione dei lavori, dedicata espressamente al rapporto fra filosofia e politica, si sviluppò un dibattito vivace che registrò posizioni diverse. Per la prima volta i filosofi italiani si interrogavano sui rapporti fra la politica e la filosofia non per proporre un'analisi filosofica, ma per stabilire quale relazione ci fosse fra una dottrina politica specifica, quella fascista, e la filosofia italiana. Fra i molti che intervennero vi fu Giorgio Del Vecchio che nel 1933, oltre ad essere un noto filosofo del diritto, conosciuto in Italia e in Europa, era un autorevole esponente della cultura e della politica del regime fascista.

Del Vecchio aveva aderito al fascismo quando il movimento politico fondato da Mussolini non era ancora diventato un partito^[62]. Nel 1922, come membro del direttorio del fascio romano, e primo segretario del sindacato fascista dei professori universitari, si era opposto all'entrata dei nazionalisti nel Pnf. L'anno successivo era stato fra i fondatori del fascio di Madrid ed era entrato a far parte del gruppo di competenza nazionale della scuola, accanto a Emilio Bodrero e a Dante Dini. Dopo la sconfitta subita nel gruppo, Del Vecchio proseguì la sua opera di fascista della prima ora e di fervente antigentiliano. In quegli anni, come molti intransigenti, anche lui si mostrava preoccupato del successo di Gentile e dei suoi collaboratori che riscuotevano consensi presso autorevoli esponenti del regime. Nel gennaio del 1925, in una lettera a Bodrero affermò a proposito di Carlini che «egli – non fascista – ha pur troppo, nella sua qualità di gentiliano, l'appoggio dell'on. Bottai e forse dello stesso Duce in confronto a noi fascisti! Doloroso e quasi incredibile ma vero»^[63]. Pochi giorni dopo, chiese a Bodrero di intervenire su «Critica fascista»,

per rivendicare l'impegno dei fascisti, che dal 1919 si battevano per l'affermazione di un nuovo ordine morale e politico. «Se noi non fossimo stati gettati in disparte - scrisse con rammarico - forse sarebbero stati risparmiati al nostro partito errori, che esso ora sta scontando. E sono errori di non fascisti. Sbaglio? Se non sbaglio, scrivi tu qualche cosa. Io sono fuori della politica, e voglio tacere»^[64]. In realtà Del Vecchio non era affatto fuori della politica e tanto meno dalla campagna contro Gentile.

Nell'aprile del 1925 scrisse una lettera aperta alla direzione del quotidiano «L'Impero», spiegando perché non aveva firmato il Manifesto degli intellettuali fascisti e dichiarandosi d'accordo con la polemica sollevata dai fascisti intransigenti dopo il congresso di Bologna.

Voi dite, molto giustamente, che in quel Manifesto manca l'«anima» fascista: quell'anima, che io dissi altra volta «la buona volontà allo stato incandescente», e che non può essere propria, come voi bene osservate, di chi è fra gli «ultimi venuti» al fascismo.

Proprio così: noi, reduci della guerra e fascisti della prima ora, noi che abbiamo vissuto e sofferto il dramma del fascismo, quando appunto soffrire bisognava, non sappiamo che farci dell'intellettualismo della sesta giornata^[65].

All'intervento di Del Vecchio i gentiliani risposero sollevando una questione di non secondaria importanza, relativa ai fascisti diciannovisti. Ad esempio, Arnaldo Volpicelli scrisse:

Quanti di questi *noi* reduci e fascisti della prima ora non sono quanto di più antifascista e di meno incandescente ci sia? [...] Il Del Vecchio [...] è sì un fascista e un fascista della prima ora; ma è anche e sopra tutto il teorico del giusnaturalismo e della democrazia oracoleggiante nelle logge massoniche, così fiere rivendicatrici di quei diritti naturali che sono il più gustoso bersaglio agli sberleffi del fascismo.

Per rafforzare la propria tesi citò alcuni brani da uno scritto di Del Vecchio del 1915, in cui si leggeva:

Noi tendiamo a difendere non soltanto il nostro diritto, ma il diritto in universale; non soltanto la nostra patria, ma il principio della inviolabilità di tutte le patrie [...] per la causa della civiltà umana [...] per l'affermazione di quei principi [...] l'autonomia degli individui e delle nazioni [...] che sola fanno la vita degna di essere vissuta»^[66].

La critica dei gentiliani a Del Vecchio evidenziava una contraddizione fra il carattere illuministico e liberale delle sue teorie filosofiche e quello fascista e intransigente delle sue scelte politiche:

cioè si fondava sulla convinzione che fosse difficile conciliare «il suo illuministico e democratico giusnaturalismo» «col suo fascismo ultravioletto»[67]. In questo senso, nell'agosto del 1925, il gentiliano Giuseppe Saitta ironizzava scrivendo che i «progressisti» de «L'Impero» avevano trovato in Del Vecchio il filosofo del fascismo[68].

In ogni caso, e comunque la pensassero i collaboratori di Gentile che avevano aderito al fascismo, Del Vecchio era davvero un fervente fascista e un convinto antigentiliano. Il 16 novembre del 1925 il suo impegno politico fu premiato con la nomina a rettore dell'ateneo della capitale. Pochi giorni dopo, rilasciò un'intervista all'organo dei fascisti universitari in cui si vantò di essere «il primo e l'unico professore dell'università di Roma iscritto al Fascio prima della Marcia su Roma, e anche molto prima: parecchio tempo avanti che i Fasci di Combattimento divenissero Partito Nazionale fascista»[69]. Con questo spirito svolse il suo incarico di rettore seguendo le direttive che aveva ricevuto «dalla viva voce del Presidente S.E. Mussolini»[70]. E nell'aprile del 1926 informò il ministro dell'Istruzione Fedele che era «fiero» di constatare gli ottimi risultati «nel trasfondere nell'ambiente universitario lo spirito del fascismo» presente anche nel senato accademico ormai «completamente composto di elementi fascisti»[71].

Il 16 agosto del 1926, lo zelo con cui svolgeva il suo incarico lo portò a scrivere una lunga lettera al segretario del partito fascista, a Mussolini e al ministro Fedele. L'occasione gli fu fornita da quanto accadde nella primavera del 1926 all'università di Roma: il 16 marzo di quel anno Del Vecchio comunicò a tutti i docenti dell'ateneo romano la riapertura al culto della chiesa di S. Ivo alla Sapienza, che si trovava nello stesso edificio universitario. Poi aggiunse:

Stimo superfluo rilevare il profondo significato, non soltanto religioso, ma anche civile, della cerimonia. [...] Annetto il più grande valore acciocché nessuno dei ch.mi colleghi manchi alla solenne cerimonia, e faccio quindi sicuro assegno sull'intervento della S.V. Ill.ma»[72].

Pochi giorni dopo, Giorgio Levi Della Vida, docente di lingue semitiche comparate, nonché firmatario del manifesto degli intellettuali antifascisti e collaboratore de «Il mondo» di Amendola, comunicò al rettore che non avrebbe aderito all'iniziativa. Gli fece anche notare come non esistesse alcun obbligo per i docenti universitari di partecipare a cerimonie religiose.

Se tale obbligo esistesse – aveva scritto Levi Della Vida – la S.V. Ill.ma non avrebbe certamente omissso di richiamarvi nella Sua circolare. In mancanza di tale obbligo, nessuna giustificazione era necessaria per l'assenza dalla detta cerimonia. La mia lettera, pertanto, si ispira unicamente a quella cortesia, alla quale la S.V. Ill.ma faceva

appello»[73].

La reazione di Del Vecchio non si fece attendere. Pochi giorni dopo prese misure disciplinari contro Levi Della Vida, comminandogli la censura - il provvedimento applicabile dal rettore nei casi di insubordinazione non grave. La questione sarebbe finita così se Gentile non fosse intervenuto per difendere Levi Della Vida e per attaccare Del Vecchio. Nel marzo del 1926 il filosofo idealista presentò in Senato un'interrogazione parlamentare in cui chiedeva al ministro Fedele se fosse vero che il rettore dell'università di Roma avesse inflitto la censura a un professore di origini ebraiche, che non aveva voluto assistere alla riconsacrazione della chiesa della Sapienza[74]. In realtà pochi mesi dopo la ritirò, come spiegò nel luglio su «Educazione fascista», dove proseguì la sua polemica contro Del Vecchio.

Vedo oggi [...] un comunicato del prof. Giorgio Del Vecchio nel Giornale d'Italia del 20 giugno. Dove il detto professore, filosofo del diritto e Rettore della Regia università di Roma, dichiara, [...] tendenziosa e priva di fondamento la notizia che egli si fosse convertito o stesse per convertirsi al Cattolicesimo. La notizia, evidentemente non poteva essere altro che uno scherzo, di cui non vedo perché un Rettore, un filosofo dovesse far caso. Ma quel che più mi sorprende è che egli la dica “a proposito di una interrogazione, poi sfumata, del prof. Sen. Gentile”. E perché non a proposito del gesto dello stesso Rettore, a cui la interrogazione si riferiva?

Interrogazione poi sfumata? Parola equivoca, che respingo. Stia ben sicuro il Del Vecchio che essa non è sfumata, né poteva sfumare. Le cose poiché lo vuol sapere, sono andate così. Il Ministro Fedele, a cui essa era indirizzata, convenne esplicitamente con me nel giudizio dell'atto poco meditato del Rettore, e mi diede tutte le assicurazioni che io potevo desiderare intorno al modo d'intendere e d'applicare le leggi vigenti. Perciò io non avevo più ragione di mantenere la mia interrogazione; che infatti ritirai regolarmente, senza lasciare che sfumasse. E confido che il Rettore Del Vecchio, che son lieto di sapere non convertito a una fede che non saprei come potrebbe essere la sua, si sia bensì convertito alla tesi mia, e del Ministro da cui dipende: che cioè non sia dovere di ufficio per i professori universitari assistere alle cerimonie religiose, alle quali egli ritenga eventualmente invitarli[75].

Fu allora che Del Vecchio decise di rivolgersi al segretario del Pnf, a Mussolini e a Fedele, inviando loro un promemoria in cui ricostruì la vicenda della cerimonia di S. Ivo dal suo punto di vista[76]. Ricordò l'obbligo dei professori universitari – secondo il r.d. 2102 del 30 settembre 1923 – «di partecipare non solo alle funzioni accademiche, ma anche a quelle ad esse connesse, cui siano chiamati» e spiegò che

avrebbe potuto prendere provvedimenti disciplinari contro tutti i docenti che non avevano partecipato alla cerimonia. Poi sostenne che il caso di Giorgio Levi Della Vida era diverso perchè il docente antifascista gli aveva scritto comunicandogli «non già di non potere, ma di non volere accettare l'invito» e quindi l'aveva costretto a reagire, «trattandosi di rapporto gerarchico tra inferiore e superiore» e non potendo «lasciar passare senza sanzione un così palese disconoscimento dell'autorità rettorale».

Quanto a Gentile, Del Vecchio scrisse parole che meritano di essere riportate perché mostrano l'astio che le ispirò e l'intento politico che ne era a fondamento.

[...] Qui è necessario avvertire che l'atteggiamento del prof. Gentile, sebbene stranissimo anche sotto l'aspetto politico (perché è noto che il prof. Levi Della Vida è uno dei più accaniti avversari del Fascismo, autore di ignobili e calunniosi attacchi contro di esso, firmatario del manifesto antifascista, ecc.), era tuttavia coerente al contegno sempre tenuto dallo stesso prof. Gentile nelle manifestazioni universitarie. Così per es. il prof. Gentile si è astenuto dal partecipare alla cerimonia dell'inaugurazione del gagliardetto della Centuria universitaria della Milizia; si è astenuto dal partecipare alla rivista passata dal Duce il 21 aprile u.s. ai professori e studenti universitari fascisti; si è astenuto dal partecipare alla sottoscrizione per il monumento al martire dalmata Rismondo; trovandosi sempre a fianco, in tali astensioni, coi più noti rappresentanti dell'antifascismo. Egli ha osato persino astenersi dal partecipare alla solenne manifestazione di ringraziamento che l'Università volle celebrare l'11 aprile, nella Chiesa di S.Ivo, per lo scampato pericolo del Duce; manifestazione così doverosa, e così rispondente al generale sentimento della Nazione, che non mancarono di assistervi persino quei professori non fascisti che erano rimasti assenti dalla precedente cerimonia [...].

Io ho creduto, non dimeno, mio dovere di non raccogliere le provocazioni, e di non entrare in polemiche, per attenermi, con rigida disciplina fascista, alle direttive impartite in diverse occasioni dal Duce e dal Segretario Generale del Partito. [...] E nell'interesse superiore del Partito, al quale mi onoro di appartenere da antica data, credo doveroso astenermi dal rintuzzare pubblicamente gli attacchi mossimi da chi, come il prof. Gentile, appartiene alla stessa Università che, per volontà del Governo Nazionale, io ho l'onore di reggere.

Di questo stato di cose ho creduto bensì mio dovere di informare, col presente pro-memoria, la suprema autorità del Partito. Fino a che questa mi sorregga colla sua fiducia, continuerò a dedicare tutto me stesso all'adempimento dei doveri impostimi, per il trionfo dell'idea e della disciplina fascista nell'Università della Capitale.

Il fatto che Del Vecchio avesse scritto il promemoria per informare il partito e che lo avesse inviato per conoscenza al ministro Fedele e a Mussolini, non è privo di importanza per comprendere il suo fascismo e il suo antigentilianesimo. In linea teorica egli avrebbe dovuto esprimere le proprie rimozioni al ministro dell'Istruzione Fedele che, tra l'altro, era stato coinvolto da Gentile con l'interrogazione parlamentare, poi avrebbe dovuto inviare il promemoria al capo del governo e, da ultimo, avrebbe potuto informare il partito. Invece, nella sua critica contro Gentile, Del Vecchio riconobbe nel partito il suo principale interlocutore politico. Del resto, che la militanza nel Pnf fosse per lui l'unica prova di una sincera adesione al fascismo, e che la utilizzasse per attaccare il filosofo e i suoi collaboratori, è evidente anche da quanto scrisse a Bodrero nel settembre del 1926 chiedendogli a quando risalisse l'iscrizione di Codignola e di Carlini al Pnf^[77].

Le polemiche proseguirono durante il VI congresso nazionale di filosofia, che si svolse a Milano negli ultimi giorni di marzo del 1926 e venne sospeso per l'intervento del rettore Mangiagalli che accusò i relatori di antifascismo e invocò l'intervento del prefetto. Anche allora Del Vecchio fu fra i critici di Gentile, che come si è già ricordato, aveva polemizzato con gli antifascisti presenti al congresso, e in particolare con Giuseppe Rensi^[78]. Nel 1927, concluso il mandato di rettore, Del Vecchio non venne confermato e nel 1930 fu nominato preside della facoltà di giurisprudenza dell'università di Roma. Si trattò certo di una sconfitta per chi come lui, autorevole filosofo e fascista della prima ora, aveva svolto l'incarico con provata fede di militante fascista. Da allora, comunque, non vennero meno né il suo impegno politico, né il suo antigentilianesimo che, anzi, negli anni trenta fu particolarmente combattivo e si sviluppò sul terreno filosofico.

Nel 1930 Del Vecchio pubblicò le sue *Lezioni di filosofia del diritto* e ribadì l'orientamento teorico che da più di trenta anni l'aveva reso celebre come principale esponente italiano della filosofia giuridica neokantiana. Contro il positivismo e la scuola storica, dall'inizio del Novecento, Del Vecchio aveva posto alla filosofia giuridica un problema preliminare: quello di determinare il concetto di diritto, prima di definire i fenomeni empirici conosciuti come giuridici. Aveva cioè cercato di individuare la possibilità logico-trascendentale della norma giuridica e, in questo orizzonte neokantiano, aveva spostato il problema giuridico dall'oggetto alla relazione intersoggettiva che rende possibile la legge giuridica^[79]. Nella ricerca della fondazione logica del diritto, Del Vecchio aveva percorso la strada intrapresa dai maggiori filosofi neokantiani del suo tempo. Con Petrone e Ravà, ma anche con Stammler e Cohen, aveva difeso il diritto dalle scienze

empiriche e si era fatto interprete del giusnaturalismo moderno cioè, come è stato efficacemente sintetizzato, dell'assunzione «dell'individuo come assoluto scopo a sé», «sulla cui base la filosofia del diritto di tutti i tempi [aveva] elevato il contratto, come accordo di volontà di esseri eticamente autonomi, a unico principio di legittimazione delle istituzioni sociali»^[80].

Questo orientamento filosofico aveva trovato critici severi fra i neoidealisti italiani, che già all'inizio del secolo non avevano perso occasione per attaccare duramente Del Vecchio^[81]. Negli anni del fascismo a proseguire la polemica inaugurata da Croce e da Gentile fu il già nominato Arnaldo Volpicelli, che mostrò le contraddizioni di Del Vecchio e propose una filosofia del diritto di chiara matrice gentiliana. In realtà Volpicelli aveva un obiettivo più ampio e più ambizioso perché, attraverso la riflessione su Del Vecchio e sull'intera scienza giuridica italiana, avrebbe voluto contribuire a fondare un nuovo diritto fascista. A questo scopo dedicò le proprie riflessioni sul primo numero di «Nuovi studi di diritto, economia e politica», la rivista che aveva fondato con Ugo Spirito nel novembre del 1927.

Secondo Volpicelli, l'opera di revisione degli studi giuridici italiani doveva iniziare dai contributi di Vittorio Emanuele Orlando e da quelli di Santi Romano. Il primo era stato il padre della scienza giuridica, aveva introdotto «il metodo scientifico contro quello esegetico»^[82] e, con la scuola storica, aveva mostrato i limiti del giusnaturalismo ponendo al centro della riflessione non più l'individuo, ma il corpo sociale. Suo grande merito – sottolineava Volpicelli – era l'aver rivendicato che il diritto è una produzione spontanea delle forze storiche della società. Santi Romano, invece, aveva affrontato il problema del diritto partendo dal concetto di *istituzione*, ovvero – ricordava Volpicelli – dall'idea che il diritto «è l'organizzazione di un ente sociale, anzi, lo stesso ente o corpo sociale, come quello che, solo organizzato, sussiste e, col solo identico fatto di esistere, esprime ed attua un'organizzazione», *l'ubi societas ibi ius* ^[83]. In modo diverso, entrambi avevano contestato l'approccio individualistico dei giusnaturalisti e l'idea che lo stato potesse essere il prodotto di un accordo razionale, stipulato per tutelare i diritti naturali degli individui. Per questo – secondo Volpicelli – la nuova scienza giuridica non avrebbe potuto prescindere dalle loro acquisizioni, che, tuttavia, dovevano essere integrate e corrette. A suo avviso, infatti, la scuola giuridica italiana di fine Ottocento, di Orlando come di Santi Romano, era stata colpita da una «vera fobia antigiusnaturalistica» «consistente in modo esclusivo nell'assurda pretesa di subordinare al diritto lo Stato, che da tale subordinazione trarrebbe la propria esistenza e legittimazione giuridica»^[84]. Secondo il giovane gentiliano, la critica contro la teoria dei diritti naturali e il

ritenere che il diritto fosse un'espressione della società e dell'evoluzione storica avevano portato gli studiosi italiani del XIX secolo a considerare il diritto come una realtà che precede lo stato e lo stato come una delle molteplici espressioni del diritto. Proprio da questa subordinazione dello stato al diritto era nata l'idea della separazione della politica dal diritto e la convinzione che lo stato avrebbe avuto il solo compito «di assicurare ed attuare la norma giuridica regolatrice del rapporto sociale»[85].

Con queste premesse Volpicelli, che nel frattempo era diventato docente di filosofia del diritto, affrontò il giusnaturalismo e le *Lezioni* di Del Vecchio non riconoscendogli neanche di aver avuto un ruolo importante nella filosofia del diritto italiana e in quella europea[86]. E senza preoccuparsi di nascondere i propri sentimenti antisemiti, nel febbraio del 1931, utilizzò l'origine ebraica di Del Vecchio come motivo di insulto e scrisse:

doveva spuntare l'alba dell'anno IX della rivoluzione fascista (1930 di quella cristiana) perché fosse dato vedere, la realizzazione del sogno tenacemente inseguito dagli imperterriti paladini del c.d. idealismo critico [...].

Sacerdote (o meglio, rabbino) è il prof. Giorgio Del Vecchio, iniziatosi a questi studi da un buon trentennio e, solo oggi, compilatore di un grosso tomo di *Lezioni di filosofia del diritto*, destinato «a sostituir senza danno (!) le consuete e abusate dispense litografate. [...] Il plumbeo librone che abbiamo sott'occhio [...] è la migliore riprova di quel concetto di filosofia: riecheggiamento esanime di un pensiero che credevamo definitivamente sepolto, e che invece si aggira ancora spettrale (per quanto imbellettato) nelle nostre aule universitarie, disgustando e mortificando lo spirito giovanile»[87].

Dopo averlo accusato di non aver mai letto Kant, Volpicelli criticò Del Vecchio perché aveva fondato una filosofia giuridica sul «principio di libertà», pensato in tre accezioni diverse: come «modello di azioni», come «prerogativa immediata della persona» e quindi come «antecedente la storia e lo Stato» e, infine, come «parametro per la valutazione della storia». A questa interpretazione replicò, con chiaro lessico gentiliano, che «la libertà è pura forma» e «non può essere entificata in un paradigma», che «è l'opposto della natura», che non è «uno stato ma una conquista. È una realtà storica e quindi sociale, e coincide col sorgere dello Stato»[88]. E concluse la sua disamina sostenendo che come non erano fascisti Orlando e Romano, così non lo era neanche Del Vecchio che basava la sua riflessione filosofica sul principio di libertà e negava l'identità di stato e diritto.

In realtà, come si è già visto, Del Vecchio fascista lo fu davvero e non meno di Volpicelli. Ad esempio in *Stato fascista e vecchio regime*, il

filosofo neokantiano definì lo stato fascista rivoluzionario e moderno: rivoluzionario perché era riuscito ad imporre «la attuazione del diritto naturale», moderno perché era stato in grado di realizzare principi aderenti alle condizioni di vita del suo tempo. Uno «Stato di diritto» e non uno «Stato assoluto di polizia»^[89], in cui la personalità umana veniva «consacrata nella sua massima dignità», proprio in quanto era parte dello stato. Scriveva Del Vecchio che

il nuovo Italiano rivendica a sé soprattutto il diritto [...] di servire lo Stato, e di morire, ove occorra, per esso; ma lo Stato è appunto ciò che rappresenta e impersona in universale la sua qualità di Italiano; ché se tradisse tale funzione ideale, contro di esso, o meglio contro gl'indegni suoi organi, si volgerebbe [...] l'energia e la passione del cittadino fascista^[90].

Come si può notare, Del Vecchio non aveva abbandonato la propria formazione kantiana. E con Kant aveva immaginato lo stato come l'idea del diritto in atto, come la realizzazione della norma universale insita nell'uomo; l'aveva descritto come il prodotto di un contratto originario, con il quale individui razionali avrebbero fondato un potere coattivo e rinunciato per sempre alla libertà esterna per riacquistarla come membri di un corpo comune. Sempre sulla scia di Kant, del resto, aveva pensato allo stato come all'istituzione che impersona in universale la qualità di cittadino e che, limitando l'arbitrio dei singoli, consente l'obbedienza all'istanza della libertà. Così, la religione civile del «cittadino sacerdote» descritta da Del Vecchio si identificava con il fascismo che era riuscito a realizzare l'idea di giustizia, fondamento e ragione dello stato kantiano. Da questo punto di vista i gentiliani non avevano torto nell'obiettare che nello stato descritto da Kant, nello stato della libertà e del diritto, la ragione politica non avrebbe mai prevalso su quella giuridica perché lo stato non avrebbe potuto sacrificare la libertà degli individui, ossia il diritto, per la realizzazione di un fine diverso da quello per cui era nato. Del Vecchio non era d'accordo, convinto di contribuire alla definizione della filosofia del fascismo e anzi rimarcando la propria distanza da Gentile e dai gentiliani. A questo proposito in *Stato fascista e vecchio regime* affermò: «Nessun intento di critica o polemica personale è nelle nostre parole; ma dobbiamo pure notare che nessuno tra i neohegeliani d'Italia [...] partecipò o aderì espressamente alla Rivoluzione fascista, prima del suo effettivo trionfo»^[91].

All'VIII congresso filosofico del 1933 Del Vecchio riaffermò la sua concezione dello stato e del diritto e proseguì la sua antica polemica contro i positivisti, che definivano il diritto come un dato oggettivo e lo riducevano al solo diritto positivo^[92]. Ma la critica più severa fu quella che riservò agli esponenti della scuola storica. A coloro che

immaginavano il diritto come prodotto di forze politiche che si susseguono nel tempo, egli obiettò che «la concezione e il culto della giustizia non possono dipendere dalle vicissitudini contingenti, né dall'alternarsi delle forze in contrasto»[93]. Contro questa tesi Del Vecchio dichiarò che «la filosofia italiana, la filosofia perenne» avrebbe affermato e difeso «i valori eterni dello spirito, tra i quali splende sovrano l'ideale della giustizia: non come diritto positivo, ma come naturale». Cercando di coniugare il proprio giusnaturalismo con l'ideologia del regime, concluse il proprio intervento descrivendo il fascismo come il primo regime che era riuscito ad instaurare un nuovo ordine politico: quello della fede nella giustizia e nella tutela dei diritti naturali. Alla difesa di questa sua impostazione dedicò gli anni successivi utilizzando anche la «Rivista internazionale di filosofia del diritto», che aveva fondato nel 1921, e che in pochi anni aveva raggiunto un grande pubblico anche perché godeva di notevoli aiuti finanziari da parte del regime[94].

È noto che le fortune politiche di Del Vecchio terminarono nel 1938 quando venne colpito dalle leggi razziali e che, sei anni dopo, divenne l'unico docente universitario epurato due volte: la prima, il 14 dicembre del 1938, dalla legislazione razziale introdotta dal regime e la seconda, il 9 novembre del 1944, dall'alto commissariato per le sanzioni contro il fascismo[95]. Non ci soffermeremmo su queste due vicende, che esulano dai confini della ricerca, se non fossero entrambe legate all'antigentilianesimo di Del Vecchio.

Quando nel dicembre del 1938 venne dispensato dal servizio, si avvalse della possibilità di essere «discriminato» dall'applicazione della legge razziale. A sostegno della sua domanda presentò il proprio curriculum di fascista iscritto al partito dal 1921, e i suoi meriti di militante fascista[96]. La richiesta non fu accolta subito e il 20 ottobre del 1939 la cattedra di Del Vecchio venne affidata a Widar Cesarini Sforza che insegnava filosofia del diritto nell'università di Pisa. In realtà l'allontanamento dalle aule universitarie non durò a lungo perché alla fine del 1941 Del Vecchio rientrò in servizio. L'avrebbe nuovamente lasciato nel 1944. Fra le carte dell'Alto Commissariato per le sanzioni contro il fascismo si leggono i motivi che determinarono la richiesta di rinvio a giudizio davanti alla commissione di primo grado per l'epurazione del personale universitario: i commissari sottolinearono la partecipazione attiva alla vita politica fascista; la «faziosità» con cui aveva «apostrofato pubblicamente il professore ebreo Levi Della Vida per essersi astenuto dal presenziare, insieme al corpo insegnante all'inaugurazione, da lui promossa, della cappella di S. Ivo alla Sapienza; il suo curriculum politico e accademico di primo rettore fascista dell'università di Roma; e i suoi scritti *Stato fascista e vecchio regime*, e *Individuo, Stato e*

corporazione. A sostegno delle accuse che gli rivolgevano, i commissari notarono anche che Del vecchio aveva «tenuto esposto nel suo studio di Rettore un quadretto contenente un foglio di carta intriso del sangue di Mussolini». Il 5 settembre del 1944 il filosofo del diritto presentò opposizione al provvedimento. Nella memoria che inviò sostenne di non aver mai fatto parte della vita politica fascista, di non esser mai stato un fascista ortodosso e che anzi, sin dall'inizio, era stato fra i più severi nemici di Gentile. Anche lui, come fecero molti fascisti antigentiliani, motivò la propria eterodossia politica con l'antigentilianesimo. Quanto scrisse non ha bisogno di commento e merita di essere citato per intero:

Era notorio del resto, che io avevo disapprovato la trasformazione del Fascismo in Partito, e la sua fusione col partito nazionalista (a mio avviso uno degli errori più gravi); che non avevo firmato il manifesto degli intellettuali fascisti; e che mi ero pubblicamente espresso, fin dal suo sorgere, contro la deleteria Riforma Gentile, che ha rovinato la scuola italiana, e contro tutta la politica autoritaria di questo ministro. A lui essendo stati dati da Mussolini tutti i poteri, egli se ne valse per svolgere contro di me un'opera di accanita persecuzione, anche a mezzo dell'Istituto Fascista di Cultura e di altri Enti da lui presieduti. Nel 1926 il Gentile, non più ministro, presentò addirittura al Senato un'interpellanza contro di me; e questo non fu che un episodio della lotta condotta contro di me da chi rappresentava la Politica Ufficiale del regime fascista. Tutto ciò era ed è notissimo negli ambienti universitari ed intellettuali italiani.

Eguale noto è che quando, nel 1926, il Congresso filosofico di Milano, nel quale avevano parte eminente i professori antifascisti Martinetti, De Sarlo e Rensi, fu violentemente interrotto dal Fascio e dalla Prefettura di Milano, io presi apertamente posizione contro tale sopruso; ciò che mi fu acerbamente rimproverato dall'organo fascista IL POPOLO D'ITALIA e anche in tempi recenti nella rivista CRITICA FASCISTA dall'accademico Carlini.

Nelle mie numerose pubblicazioni, così come nelle mie lezioni, ho sempre ed apertamente combattuto le idee del GENTILE E DEGLI ALTRI RAPPRESENTANTI DEL REGIME SULLO Stato totalitario e assolutista, sostenendo al contrario che lo Stato deve fondarsi sui diritti naturali e imprescrittibili di libertà e di eguaglianza fra gli individui [...] Perciò io fui sempre in disgrazia presso il Regime. [...] credetti doveroso lavorare a fin di bene, rimanendo nel mio posto di battaglia e di sacrificio entro le fila stesse del fascismo; disertando il quale posto avrei dovuto necessariamente interrompere i miei sforzi, ingrati e pieni di amarezze, affinché il Fascismo cessasse di allontanarsi da quei principi di libertà e giustizia, che avevano

contrassegnato le sue prime dichiarazioni programmatiche [...][97].

Il 29 gennaio del 1945 con provvedimento del consiglio dei ministri, Del Vecchio venne collocato a riposo. Poco più di un anno dopo tornò a insegnare, divenendo uno dei numi tutelari della filosofia del diritto di questo paese, nonostante avesse contribuito in modo decisivo alla costruzione del regime totalitario, sia ricoprendo ruoli di rilievo, sia impegnandosi nella definizione della dottrina fascista. Fra i suoi numerosi allievi, fra l'altro, vi fu uno dei più importanti teorici del fascismo, nonché uno dei più convinti antigentiliani, come Sergio Panunzio che dichiarò i suoi debiti intellettuali nei confronti del pensiero di Del Vecchio e mostrò come da una filosofia di matrice kantiana fosse possibile diventare ideologi del fascismo.

4. Sergio Panunzio

Sergio Panunzio nacque a Molfetta, in provincia di Bari, nel 1886. Nel 1908 si laureò in giurisprudenza, all'università di Napoli, e nel 1911 in filosofia nello stesso ateneo. Quando era un giovane studioso aderì alla corrente neokantiana e sin da allora si occupò del rapporto fra lo stato e i sindacati, nell'ambito di una prospettiva filosofico-giuridica[98].

Negli stessi anni iniziò a fare politica, prima come socialista e poi come interventista e volontario nella Grande Guerra; collaborò al «popolo d'Italia» dalla sua fondazione e, all'indomani del conflitto, fu in stretti rapporti con Mussolini, che aveva conosciuto a Ferrara dove viveva e insegnava in una scuola normale. Proprio in quel periodo divenne uno dei più convinti sostenitori del superamento del sistema parlamentare ed elaborò la teoria del «sindacalismo nazionale» che costituì il suo contributo all'ideologia del fascismo degli anni venti e all'antigentilianesimo[99].

Nel 1921, quando pubblicò *Lo Stato di Diritto*, Panunzio sostenne l'autonomia del diritto dalla morale e propose una definizione dello stato come stato di diritto, basato sui sindacati, difensore e garante della coesistenza degli individui. Era quindi molto lontano dalla filosofia hegeliana, come emerge anche dalla prolusione al corso di filosofia del diritto che presentò nel 1922 all'università di Ferrara, dove insegnava da due anni. In quella sede, illustrò la sua riflessione sul «sindacalismo nazionale» e distinse le epoche storiche in rivoluzionarie e statiche definendo le prime dinamiche e sociali, e le seconde organiche e statali[100]. A suo avviso, l'affermazione del sindacalismo avrebbe rappresentato l'avvento di un processo rivoluzionario e cioè la vittoria della società sullo stato, del diritto naturale su quello positivo, «dell'istituzionalismo sociale contro il costituzionalismo statale [e] della materia contro la forma». In questa prospettiva sociologica e antistatalista, Panunzio vedeva nel sindacalismo la vittoria delle forze spontanee e vitali della società e affermava: «È l'eterno ritmo dialettico del diritto, è lo slancio creatore della vita, direbbe Bergson, che, vivida linfa, rompe in primavera le turgide gemme, è l'atto che sfida il fatto, direbbero oggi i nostri filosofi gentiliani»[101]. Dopo aver definito il sindacalismo, spiegò che questo percorso rivoluzionario avrebbe trovato il proprio approdo nel «sindacalismo nazionale», ovvero in uno stato, espressione giuridica della molteplicità dei sindacati, che avrebbe garantito alla materia sociale una forma, regolando «la disposizione architettonica di questi sindacati»[102].

Si trattava di una nuova forma di liberalismo, spiegò nel giugno del

1923 su «Critica fascista», affermando che «la via sulla quale il fascismo cammina non è la via dell'Asia, ma la via del diritto e del liberalismo». Un liberalismo che egli intendeva come libertà «di gruppi, non di atomi individuali e di errovaghi granelli di sabbia», un liberalismo come sindacalismo nazionale^[103], decisamente antigentiliano: infatti, mentre Gentile considerava il liberalismo come l'espressione della libertà dell'individuo all'interno dello stato, ed era persuaso che non esistesse alcun diritto che precede lo stato nel senso che i diritti, individuali o collettivi, per il filosofo dovevano essere pensati come manifestazioni dello stato che li attribuisce, Panunzio ragionava in termini giuridici e riteneva che il liberalismo rappresentasse l'espressione di gruppi sociali, regolati da un sistema normativo in grado di costruire l'architettura dello stato. Nel suo orizzonte teorico, quindi, lo stato si configurava come il prodotto della società e del diritto, ovvero, della relazione fra i gruppi che lo compongono. Inoltre, se da un lato Panunzio considerava il fascismo come un'espressione della cultura occidentale e della filosofia moderna, e per questo lo inseriva nella tradizione del pensiero politico liberale, dall'altro, come i fascisti intransigenti concepiva la politica in termini radicalmente antirazionalistici: era convinto, infatti, che la politica fosse una forza naturale della società, un *élan vital*, un potere istintivo non ancora codificato nelle strutture dello stato. Anche in questo senso egli era un autorevole antigentiliano.

Nel 1923, comunque, l'articolo pubblicato su «Critica fascista» suscitò le critiche di coloro che lo accusarono di confondere il fascismo con il liberalismo, come fece Carlo Costamagna, che all'epoca era un giovane giurista vicino a Bottai e a Gentile^[104]. Critico del sindacalismo nazionale, e di qualsiasi forma di liberalismo, Costamagna pensava che i sindacati fossero solo una delle molteplici estrinsecazioni dello stato e che non avessero alcun valore autonomo o diverso da quello che lo stato fascista gli avrebbe riconosciuto. Per questo al sindacalismo nazionale di Panunzio opponeva le ragioni del corporativismo, cioè di una dottrina politica fondata sull'idea che i rapporti politici e quelli economici dovessero essere gestiti, diretti e decisi dallo stato. Infatti, sulle pagine della rivista di Bottai, dove aveva una sua rubrica dalla fine del 1923, Costamagna spiegò la necessità di introdurre un sistema di rappresentanza mista, politica e tecnica, espressione del Parlamento e dei consigli tecnici, che nel gennaio del 1924 avevano sostituito i gruppi di competenza^[105].

Quando da un anno era stato eletto deputato, faceva parte del direttorio del Pnf, ed era entrato nel governo come sottosegretario alle comunicazioni, Panunzio rispose a chi lo accusava di essere un liberale pubblicando *lo Stato fascista*, uno dei suoi volumi più importanti, in cui sostenne la necessità di definire i rapporti del

regime con le forze politiche del passato, di determinare la dottrina fascista e di spiegare i capisaldi del sindacalismo nazionale fascista. Egli riteneva che «la rivoluzione fascista» fosse «molto più grande e più complessa della Rivoluzione francese», perché mentre i giacobini avevano combattuto la loro battaglia in un periodo di sviluppo, i fascisti si erano confrontati con la crisi gravissima della società italiana ed erano riusciti a superarla^[106]. Anche lui, come Bottai, accostava il fascismo alle grandi rivoluzioni della storia moderna, mostrando di riconoscere il valore storico di un'esperienza politica che aveva visto la partecipazione delle masse. E anche lui, come il direttore di «Critica fascista», credeva necessario giungere ad una definizione dell'ideologia del fascismo per rafforzare l'identità politica del regime. A questo proposito scriveva:

Si dice: "Il fascismo non ha una dottrina". Rispondo che c'è, viva e vitale, una dottrina generale del Fascismo, perché i veri, originari, nuovi e vorrei dire unici movimenti, non solo dottrinari, ma spirituali, dell'Italia sono questi due: il Sindacalismo e il Nazionalismo – ed entrambi sono sintetizzati ed integrati dal Fascismo. [...] Domandiamo innanzi tutto: il Fascismo è una dottrina filosofica, una dottrina economica, o una dottrina politica? Rispondiamo: il Fascismo è una dottrina sostanzialmente, eminentemente politica. Cosa vuol dire questo? Vuol dire che il Fascismo è una dottrina, una concezione generale dello Stato [...] *Il Fascismo* [...] è [...] *una dottrina politica, ossia una concezione dello Stato, a fondo però sociologico* ^[107].

In realtà, nel sostenere che il fascismo esprimeva una dottrina politica a sfondo sociologico e nell'attribuire al sindacalismo e al nazionalismo la paternità ideologica del fascismo, Panunzio si distanziava decisamente da Bottai, da Costamagna, e ovviamente da Gentile, che consideravano la politica come una creazione dello stato e per lo stato, e non come l'espressione di dinamiche e di realtà sociali che preesistono alla compagine statale. Proprio nell'ambito di questa sua idea dello stato fascista, come stato sindacale e nazionale, Panunzio spiegò il proprio punto di vista sul riconoscimento giuridico dei sindacati, quando ormai era il teorico più autorevole del «monopolio sindacale». Egli pensava che il riconoscimento fosse un atto istituzionale per cui, trattandosi di un «ente di diritto pubblico»^[108], il sindacato, analogamente allo stato, o al comune, avrebbe dovuto essere unico e avere «unità di rappresentanza»^[109]. Quindi, un solo sindacato fascista per ciascuna categoria produttiva, con riconoscimento giuridico obbligatorio, cioè non *o pe voluntatis*, ma *de jure*, all'interno di uno stato basato sui sindacati.

Come si è già accennato, durante i lavori della Commissione dei Diciotto, si riaprì il dibattito che negli anni precedenti aveva

contrapposto i sostenitori del sindacalismo ai corporativisti. Da un lato si schierarono Panunzio, Rossoni e i sindacalisti, appoggiati dal partito; contro il monopolio sindacale, invece, si batterono Arias e Olivetti, che rappresentavano l'orientamento maggioritario della Commissione, Gentile, i sostenitori del corporativismo, Bottai e i revisionisti, tutti d'accordo nel negare ai sindacati il riconoscimento giuridico obbligatorio. Nei mesi successivi la polemica proseguì e fra i critici più severi di Panunzio vi furono Costamagna e Bottai, che ribadirono le loro osservazioni contro il sindacalismo ed espressero un orientamento politico assai vicino a quello di Gentile. Il primo accusò Panunzio di aver elaborato una teoria del sindacalismo dove, di fatto, i sindacati venivano assorbiti dallo stato^[110]. A questo proposito, Costamagna rivendicò la volontà della Commissione di non soffocare i sindacati e notò polemicamente:

non furono certo le masse sindacate e sindacabili a compiere la marcia su Roma. Per la Commissione dei Diciotto, il sindacalismo è un sintomo della disgregazione liberale dello Stato, non è il modo di essere una società politica socialmente, anzi sociologicamente organizzata^[111].

Bottai, invece, accusò Panunzio di aver «attinto» alla «scuola neocontrattualistica» senza riuscire a risolvere il rapporto fra lo stato e «quei suoi subaggregati che sono i sindacati» e di aver enfatizzato il ruolo politico che avevano avuto nella conquista del potere fascista. Proprio per questo ricordò i risultati raggiunti dalla Commissione dei Diciotto e scrisse:

al tentativo di contemperare il principio dell'individuo con quello dello Stato, considerando entrambi come due dati contemporanei ed inscindibili, ma superando definitivamente l'antitesi liberalesca fra politica ed economia ed identificando l'ordine costituzionale con l'ordine sociale, risponde infine la relazione estesa dalla Commissione Presidenziale per lo studio delle Riforme legislative presieduta da Giovanni Gentile^[112].

Dalla seconda metà degli anni venti, Panunzio lasciò gli incarichi politici per dedicarsi all'insegnamento universitario. Nel 1926 divenne rettore dell'università di Perugia e nel 1927 fu incaricato da Mussolini di organizzare la facoltà fascista di scienze politiche nell'ateneo umbro. Nominato commissario del governo con poteri eccezionali, fra cui quello di designare professori ordinari fuori concorso, Panunzio chiamò a Perugia alcuni degli intellettuali più impegnati nella elaborazione della dottrina politica del fascismo e cioè, fra gli altri, Maurizio Maraviglia che insegnava storia e dottrina generale del fascismo, Paolo Orano docente di storia del giornalismo, Francesco Coppola professore di diplomazia e storia dei trattati, Giuseppe

Maranini che insegnava storia delle costituzioni e diritto pubblico comparato, Carlo Curcio docente di storia delle dottrine politiche e Vincenzo Zangara che insegnava diritto pubblico^[113].

Il 12 marzo del 1928, nella riunione preparatoria della facoltà di scienze politiche, Panunzio raccontò ai colleghi che Mussolini avrebbe voluto fondare un'università fascista già nel 1924, quando l'ateneo umbro era stato regificato^[114]. Sin da allora, spiegava Panunzio, si pensò di istituire una «scuola di studi fascisti» che doveva avere la durata di due anni e doveva essere «conformata in modo da uscire fuori dalle linee dell'ordinamento universitario». Con la trasformazione delle scuole di scienze politiche in vere e proprie facoltà universitarie, avvenuta nel 1925, anche a Perugia si concretizzò l'ipotesi di fondare una facoltà politica. Tuttavia, ricordava Panunzio, quella di Perugia non era «una delle tante», ma la prima «Facoltà Fascista nello spirito che dovrà animarla in tutti i suoi atti, momenti e respiri». A questo proposito illustrò le innovazioni didattiche che avrebbero creato a Perugia la classe dirigente dello stato fascista ed elencò le discipline insegnate nella facoltà perugina e i docenti che se ne sarebbero occupati, sottolineando due aspetti emblematici dell'iniziativa: in primo luogo ricordò che nella facoltà di Perugia non avrebbe trovato posto l'insegnamento della filosofia. La formazione degli studenti fascisti si sarebbe avvalsa dello studio della storia, che a differenza di quello della filosofia, consentiva un approccio diretto ai problemi politici; in secondo luogo sottolineò che in una facoltà fascista, diversa da tutte le altre, non doveva «esistere il liberalismo per cui ogni professore fa per conto suo e tutti camminano per vie diverse». Nelle intenzioni di Panunzio la facoltà di scienze politiche nasceva su di un presupposto implicitamente ma decisamente antigentiliano: avrebbe espresso la reazione fascista contro un'idea della cultura ancorata alla centralità della filosofia e all'autonomia dalla politica.

L'obiettivo, spiegava ancora Panunzio ai colleghi di scienze politiche, era quello di mostrare che il fascismo, anche in questo campo, possedeva un sistema superiore a quello degli altri Stati. «Dobbiamo quindi, per sviluppare le istituzioni, parlare ai cuori dei giovani, rafforzare il carattere fascista attraverso tutti gli insegnamenti»^[115]. In realtà, pochi mesi dopo, Panunzio dovette abbandonare questo suo progetto, perché nel novembre del 1927 venne chiamato dalla facoltà di scienze politiche dell'università di Roma ad insegnare «dottrina dello stato»^[116].

Da allora divenne uno dei maggiori teorici della dottrina fascista e di una concezione del fascismo come stato-partito antigentiliana e totalitaria, che in parte era analoga a quanto aveva già sostenuto negli

anni precedenti, in parte derivava da nuove considerazioni. Nel 1928, nella prolusione al corso di dottrina dello stato che avrebbe iniziato di lì a poco nella facoltà romana, ai suoi futuri studenti e ai colleghi Panunzio presentò la sua nuova riflessione sullo stato facendone il centro della dottrina del fascismo: si trattava di una tesi diversa rispetto a quella che aveva sostenuto fino al 1926, quando aveva sottolineato gli aspetti rivoluzionari del fascismo e aveva sostenuto una concezione dello stato come forma delle relazioni giuridiche e come architettura dei sindacati, contro il corporativismo di Costamagna o lo statalismo di Bottai e di Gentile^[117]. In quella sede Panunzio si soffermò sul sentimento dello stato, che descrisse come una fede per cui lo stato poteva essere considerato la sintesi delle molteplici realtà sociali e politiche che venivano a comporsi attraverso «la condivisione di un sentimento morale». Per questo egli parlava «dell'unità morale e sociale del popolo espressa, vivente e personificata nello Stato»^[118] e citava «il sublime» della politica riferendosi alla capacità dello stato di elevare gli animi, così come il concetto di sublime era stato utilizzato da Kant per spiegare il potere dell'arte^[119]. Questo nuovo orizzonte di pensiero di Panunzio fu commentato dal giurista Giacomo Perticone che recensì la prolusione universitaria notando come ormai nel filosofo del diritto non vi fosse più traccia di pluralismo giuridico e come «l'unità e l'assoluta sovranità dello Stato, di fronte agli enti subcollettivi che lo compongono o, meglio, in cui esso ha ordinato la società, contiene inseparabilmente la tesi del carattere statuale del diritto»^[120].

In realtà, nella riflessione di Panunzio rimasero gli elementi antigentiliani e antirazionalistici che avevano caratterizzato i suoi interventi degli anni precedenti. Nel volume *Teoria generale dello stato fascista*, in cui raccolse le lezioni che svolgeva nella facoltà romana di scienze politiche, pose un problema preliminare per spiegare la natura della materia che insegnava:

se tutto il fascismo conclude allo Stato e si puntualizza nello Stato, è possibile davvero una distinzione fra le due discipline, la Dottrina del Fascismo e la Dottrina dello Stato? O non sono esse, almeno nel loro oggetto, la ripetizione l'una dell'altra?^[121].

Panunzio riteneva che «dottrina del fascismo» fosse una materia più ampia di «dottrina dello Stato» e che mentre la seconda avrebbe dovuto essere insegnata nelle sole facoltà di scienze politiche, la prima avrebbe dovuto essere impartita in tutte le facoltà universitarie. Basata sul pensiero di Mussolini, «dottrina del fascismo» non si limitava ad indagare la natura e le caratteristiche dello stato, ma abbracciava ambiti diversi, dall'arte alla politica, dalla cultura all'economia. Da questo punto di vista, non aveva cambiato idea

rispetto a quanto aveva sostenuto nella prima metà degli anni venti perché continuava a ritenere che la politica fosse l'espressione di realtà molteplici e che non fosse limitabile al concetto di stato. Ad esempio, assai più importanti della riflessione sullo stato fascista, erano per lui il pensiero di Mussolini e una concezione rivoluzionaria della politica, basata sul mito del partito. Per questo, egli si soffermò sulla rivoluzione francese, che, a suo avviso, costituiva la «la fucina di tutte le esperienze rivoluzionarie»^[122] e sul Pnf che fu l'oggetto della sua analisi e del contributo che diede all'ideologia del fascismo negli anni trenta. A questo proposito egli sottolineò che mentre i partiti «non rivoluzionari» si ponevano tutti sullo stesso piano rispetto allo stato, il partito rivoluzionario si poneva fuori e sopra uno stato determinato perché doveva avere «la coscienza di essere lo Stato, tutto lo Stato, non lo Stato in questo o quel settore o frammento, il nuovo Stato»^[123].

Oltre a rappresentare uno dei tentativi più compiuti di formulare la dottrina dello stato fascista, questa riflessione di Panunzio ha importanza perché esprime il suo antigentilianesimo. Gentile aveva polemizzato con Interlandi nel 1926 sostenendo che il partito come fazione, come parte di un tutto più ampio, esprimeva una logica faziosa. Avrebbe ribadito questa sua convinzione nel corso degli anni trenta affermando, come si vedrà ampiamente più avanti, che il compito del fascismo era quello di creare un nuovo stato degli italiani e non quello di garantire l'affermazione di un partito politico, che, in quanto parte dello stato, non rappresentava l'unità del paese. Contro questa concezione riduttiva del Pnf, Panunzio rispose che un partito rivoluzionario, come era quello fascista, riassumeva in sé i concetti «di parte e di tutto»^[124], e che il termine rivoluzionario doveva essere inteso come sinonimo della «qualifica di totalitario». Per questo scrisse:

il partito rivoluzionario è il partito che portando con sé una nuova concezione dello Stato, opera e combatte, conquistando il potere con l'insurrezione, per attuare pienamente in un nuovo ordinamento giuridico questa concezione. Per tanto il partito rivoluzionario è insurrezionale, dittatoriale, totalitario, unico^[125].

Alla fine degli anni trenta, Panunzio abbandonò l'insegnamento universitario perché stava diventando cieco. Bottai aveva informato Mussolini dei problemi di salute di Panunzio e gli aveva chiesto di aiutare il vecchio amico a trovare un posto di lavoro in un'amministrazione pubblica^[126]. Tuttavia, fino ad allora, la sua riflessione rappresentò uno dei contributi più importanti all'ideologia del fascismo ed in questo senso si comprende il giudizio che molti anni fa lo storico americano A.J. Gregor diede di Panunzio

considerandolo, insieme a Carlo Costamagna, il più autorevole antigentiliano del regime fascista^[127].

5. Carlo Costamagna

Carlo Costamagna nacque a Quiliano, in provincia di Savona, il 21 novembre del 1881^[128]. Dopo la laurea in giurisprudenza all'università di Genova nel 1920, si trasferì a Roma, dove intraprese la carriera in magistratura, e il 5 maggio del 1921 si iscrisse al partito fascista^[129]. Nel maggio del 1923 fu nominato segretario del gruppo di competenza nazionale per la riforma costituzionale e nel gennaio del 1924 divenne segretario generale dei consigli tecnici, che alla fine del 1923 sostituirono i gruppi di competenza^[130]. Da allora, e per tutti gli anni venti, Costamagna fu uno dei politici fascisti più vicini a Gentile.

La prima traccia del suo rapporto con il filosofo risale all'ottobre del 1924 quando Costamagna informò Gentile dell'imminente creazione di un istituto di alta cultura del partito fascista e gli chiese se fosse disposto a patrocinarlo^[131]. Deciso a collaborare con il filosofo e a proseguire l'azione già intrapresa nel gruppo di competenza per la riforma costituzionale, nel febbraio del 1925 si rivolse a Bottai chiedendogli di promuovere la propria candidatura come segretario della Commissione dei Diciotto^[132]. Tre settimane dopo, iniziò la sua nuova attività di segretario dei Soloni^[133]. Come si è visto, in quei primi anni del regime fascista, Costamagna era un critico severo dei teorici del monopolio sindacale e per questo aveva polemizzato con Panunzio e con Rossoni, schierandosi con Bottai e con l'orientamento maggioritario emerso nella Commissione dei Diciotto^[134]. Era un sostenitore del corporativismo e definiva il fascismo un movimento politico «antidemocratico e antiparlamentarista», «antirazionalistico e realistico» in lotta per affermare «la supremazia di un principio intuizionista sul razionalismo»^[135].

Dopo lo scioglimento della Commissione il rapporto fra Costamagna e Gentile si intensificò: il 18 luglio del 1925 il filosofo scrisse al ministro della Giustizia Alfredo Rocco presentandogli Costamagna come un giovane brillante e preparato e raccomandandolo per un incarico al ministero. Lo stesso giorno comunicò a Mussolini che, a suo avviso, l'ex segretario della Commissione avrebbe meritato di restare alla presidenza del consiglio^[136]. Così, grazie all'aiuto di Gentile, e probabilmente ad altre conoscenze che aveva nel partito, Costamagna alla fine del 1925 divenne capo di gabinetto del ministro Rocco e con lui lavorò alle norme per l'attuazione della legge del 3 aprile 1926, che regolava i rapporti collettivi di lavoro^[137]. Non sappiamo se avesse scelto di collaborare con il ministro della Giustizia per influenzarne l'attività riformatrice, o se invece fosse semplicemente alla ricerca di una posizione lavorativa più stabile. Certo è che Rocco era il principale esponente di un orientamento

politico diverso da quello di Costamagna, e che i suoi interventi legislativi scavalcarono quanto era stato deciso dalla Commissione dei Soloni^[138].

Comunque, nel gennaio del 1927 Costamagna tornò ad esprimere la propria vicinanza a Gentile, commentando la circolare sui prefetti voluta da Mussolini il 7 gennaio di quel anno. Per porre fine ai continui contrasti fra prefetti e segretari federali del Pnf, il capo del governo aveva precisato che al prefetto, in quanto rappresentante del governo, doveva essere riconosciuta la massima autorità nel territorio della provincia. Su «Critica fascista» Costamagna illustrò il provvedimento con chiari riferimenti a ciò che Gentile aveva sostenuto a proposito dei rapporti fra lo stato e il partito e scrisse: «ma ecco che di fronte all'idea dello Stato, che è unità, si affaccia l'idea del Partito, che concettualmente è negazione dell'unità, cioè divisione, come esprime lo stesso suo nome». E poi affermò: «Il senso dello Stato è il verace sentimento della Rivoluzione Fascista»^[139].

Forse non aveva torto Ernesto Codignola quando nel maggio del 1928 lo definì «un perfetto italiano» e ricordò a Gentile che per garantirsi le simpatie di alcuni esponenti del partito fascista, nella seconda edizione del suo manuale di diritto corporativo, Costamagna aveva difeso «idee del tutto opposte a quelle che aveva sostenuto nella Commissione dei 18». Per questo Codignola aveva invitato il maestro a non offrire il proprio appoggio a Costamagna^[140]. Gentile non seguì i consigli di Codignola e continuò ad aiutare Costamagna cercando di farlo nominare docente di diritto corporativo nella facoltà di giurisprudenza dell'università di Pisa. In un primo tempo la decisione di Gentile lasciò perplesso lo stesso rettore dell'ateneo pisano, Armando Carlini, perchè Costamagna non era un docente di ruolo, né era libero docente^[141]; dal 1927 insegnava storia delle dottrine politiche e diritto corporativo nell'università di Ferrara dove aveva un semplice incarico a tempo determinato^[142]. Per ovviare al problema, e, al contempo, trasformare la facoltà di giurisprudenza in un centro di studi corporativi, Gentile propose a Carlini di adottare un procedimento straordinario e di presentare al consiglio superiore del ministero della Pubblica Istruzione un progetto di modifica dello statuto della facoltà^[143]. Il 19 giugno del 1928 Carlini espone al consiglio superiore il programma approvato dal senato accademico dell'università di Pisa, che proponeva: la modifica di alcuni insegnamenti già esistenti, come la «legislazione sindacale» che veniva sostituita dal «diritto corporativo», o «il diritto costituzionale» che veniva trasformato in «diritto costituzionale o dottrina generale dello Stato»; l'inserimento di nuovi insegnamenti nel corso di laurea; e la creazione di due corsi di perfezionamento, uno per lo studio della statistica e dell'economia e l'altro per gli studi e la pratica

corporativa^[144].

Il progetto non venne approvato, ma Gentile e Carlini continuarono a sostenerlo sia perché credevano nell'importanza di dare vita ad un centro di studi corporativi, sia perché avrebbero voluto che Costamagna insegnasse nella facoltà di giurisprudenza dell'ateneo pisano. Così risulta da quanto scrisse Carlini a Gentile nel giugno del 1928 assicurandolo che avrebbe comunque chiamato il giurista a Pisa con un incarico, perché condivideva il suo orientamento corporativo e lo considerava un alleato sicuro nel progetto di fascistizzazione dell'università^[145]. E, infatti, nel novembre del 1928, Carlini istituì una scuola di specializzazione *post lauream* in legislazione corporativa e un corso di diritto corporativo nella facoltà di giurisprudenza, affidandone l'incarico a Costamagna che gestì anche la direzione della scuola fino alla fine del 1929^[146].

In attesa del concorso per la cattedra di diritto corporativo, che gli garantiva una posizione stabile all'università, Costamagna mantenne buoni rapporti con Gentile dal quale dipendeva il suo futuro accademico. Nel giugno del 1929, due mesi dopo essere stato eletto deputato, e dopo aver compilato la voce *Diritto Corporativo* per l'Enciclopedia Italiana, scrisse al filosofo facendogli notare che nella stesura della voce si era ispirato alle sue teorie^[147]. Pochi mesi dopo, all'uscita del primo numero de «Lo Stato», la rivista che fondò con Ettore Rosboch, ospitò un articolo di Bottai sulla concezione dello stato di Gentile^[148]. E per tutto il 1930 non mancò di chiedere al filosofo di intervenire sulle pagine della nuova rivista^[149]. Gentile continuò a sostenerlo e ad assecondare i suoi progetti accademici che sembrarono concretizzarsi il 16 dicembre del 1929, quando a Pisa venne bandito il primo concorso di diritto corporativo^[150]. Fino ad allora, l'insegnamento era stato assicurato con incarichi *ad personam* e quindi il bando costituì una novità nel panorama del diritto pubblico italiano. Non mancarono i contrasti fra i giuspubblicisti, divisi fra coloro che erano direttamente coinvolti nella elaborazione della dottrina giuridica fascista, e quindi erano favorevoli all'istituzione di una cattedra di diritto corporativo, e coloro che rappresentavano una tradizione di studi giuridici molto meno interessata a rinnovare metodi e esiti teorici alla luce dei progetti totalitari del regime fascista^[151]. Il concorso si svolse nella primavera del 1930 e terminò con la vittoria di Costamagna, anche se i membri della commissione esaminatrice - Pier Silverio Leicht, Alberto Asquini, Giovanni Salem, Francesco Ercole e Lorenzo Mossa - sottolinearono che il vincitore mostrava un eccessivo disprezzo per i concetti della scienza giuridica, l'abbandono dei quali, a loro avviso, non era necessario né utile^[152]. La discrepanza fra questo giudizio dei commissari e l'esito del concorso fu all'origine dell'intervento del consiglio superiore della

Educazione Nazionale che il 21 novembre del 1930 rinviò gli atti della commissione giudicatrice al ministro dell'Educazione Balbino Giuliano. Il 26 novembre il ministro annullò il concorso e fece riconvocare la commissione che, tuttavia, ribadì la scelta originaria e spiegò la difficoltà di indicare il candidato più adatto ad insegnare una disciplina nuova, come il diritto corporativo, dovendo necessariamente cercare «un equilibrio fra dottrina e politica». A quel punto, il 30 novembre, il ministro Giuliano annullò definitivamente il concorso[153].

Evidentemente Costamagna non conosceva la decisione del ministro il 9 dicembre quando scrisse a Gentile per ricordargli la vicenda concorsuale: «Le unisco un mio articolo [...] dove mi richiamo a Lei per dimostrare la continuità del mio pensiero e della mia deferenza. La prego intanto di nuovo di ricordarsi dell'affare di Pisa, che Lei solo può decidere»[154]. Tornò a sperare nella cattedra di diritto corporativo alla fine del 1931 quando la scuola che aveva diretto all'interno della facoltà di giurisprudenza di Pisa venne trasformata in scuola superiore in scienze corporative, ma anche allora rimase deluso perché Bottai, che fu nominato docente di diritto e economia corporativa, chiamò come suo supplente Ugo Spirito[155].

Da allora i suoi rapporti con Gentile cambiarono radicalmente: Costamagna divenne uno dei più convinti antigentiliani, ospitò sulle pagine della sua rivista i contributi dei politici e degli intellettuali che criticavano il filosofo e si batté per la diffusione di una nuova cultura politica non più egemonizzata dall'idealismo. Nel marzo del 1933, un mese dopo la nomina a libero docente di principi di legislazione fascista nella facoltà di scienze politiche dell'ateneo romano[156], Costamagna intervenne alla Camera dei Deputati spiegando la natura della cultura fascista con un discorso di chiara matrice antigentiliana. Contrapponendo il fascismo all'epoca della modernità, affermò che «di fronte al pensiero moderno e alla formula: tutto è nel pensiero e nulla all'infuori del pensiero, si contrappone la formula fascista: tutto è nello stato e nulla è all'infuori dello stato»[157]. E poi concluse con un monito che avrebbe ripetuto negli anni a venire:

Certamente non vi è, da parte del fascismo, ancora la dotazione di personale sufficientemente preparato. [...] la dottrina fascista dello Stato, la dottrina del diritto, non credo sia elaborata e sistemata, non credo neppure che sia iniziata, diffusa nella coscienza al punto da produrre i suoi frutti complessi, che noi desideriamo, ai fini di un'alta cultura[158].

Fu in seguito a questo discorso che nel giugno del 1933 Gentile lo accusò pubblicamente di essere un opportunista e di aver modificato il proprio orientamento teorico in seguito alla vicenda del concorso

pisano, che il filosofo ricostruì come segue:

[Costamagna] strano a dire, da un po' di tempo in qua fa il filosofo anche lui, e tuona alla tribuna parlamentare e scribacchia in riviste e giornali e sussurra all'orecchio di questo e di quello contro le filosofie pericolose. Ce l'ha con Hegel, che egli non conosce neppure di vista, perché ce l'ha con me (vedi giustizial!); e con me (che sempre ebbi indulgenza per lui e vidi quel che di buono poteva pure trovarsi nella sua indigesta scienza giuridico-corporativa, e più d'una volta, lo confesso, cercai di fargli ottenere quel posto di cui altri più competenti di me poi non l'hanno giudicato meritevole) ce l'ha perché ce l'ha con Bottai e con Spirito (vedi logica!), e parla di attualismo per dire spropositi e farsi cattivo sangue, e mormora anche lui di adulterazioni perniciose del fascismo perpetrate dagli idealisti, e mette in giro, mi dicono, anche lui, piacevoli storielle non ingenue e non leali; e fa combutta coi giovanetti che si fan coraggio e vorrebbero farsi nome battendo la gran cassa in articololetti piuttosto sgrammaticati e convocandosi a convegno contro l'idealismo; e così non ha pace. Ciò che, sinceramente, mi dispiace, perché, malgrado tutto, non posso dimenticare il bene che mostrava di volermi quando pure avevo tutte le colpe, di cui ora mi accusa, e mi chiamava maestro, e aveva in me illimitata fiducia. Caro Costamagna, chi me l'avesse detto che avrebbe combattuto anche lei, un giorno, *pro ari sed focus*, per la buona filosofia!^[159]

Pochi mesi dopo, all'VIII Congresso di filosofia del 1933, Costamagna articolò la propria riflessione sui rapporti fra filosofia e politica presentandosi come un critico severo dell'idealismo e del positivismo, uniti, a suo avviso, dal comune fondamento individualistico e razionale^[160]. Spiegava a tale proposito che i positivisti avevano immaginato lo stato come una «risultante meccanica» e come una mera «forma dell'organizzazione del diritto»^[161] mentre gli idealisti avevano inquadrato la problematica giuridica nell'ambito della filosofia dello spirito, avevano cioè teorizzato uno stato e un diritto come espressioni del pensiero, e quindi come proiezioni dell'individuo. Il fascismo invece, ricordava Costamagna, aveva inaugurato una nuova epoca storica perché aveva introdotto una nozione eminentemente politica del diritto come creazione dello stato «in un'accezione integrale e totalitaria, politica e sociale»^[162]. Per questo, secondo il giurista, occorreva ripensare la dottrina fascista e proporre un nuovo modo di intendere i rapporti fra stato e diritto.

La dottrina del Fascismo sui due punti concettuali dello Stato e del Diritto è talmente categorica, nonostante le adulterazioni di qualche recente tentativo pseudo scientifico e pseudo-fascista, che essa impone

di rivedere le tendenze dottrinarie in atto e di rielaborare, secondo il metodo politico-nazionale, le nostre conoscenze al fine di una sistemazione delle discipline politiche, giuridiche ed economiche adeguata alle esigenze del nuovo ordine, cioè dell'ordine nazionale che il fascismo si propone di instaurare^[163].

Queste parole, citate come esempio dei suoi numerosi scritti di quel periodo in cui compaiono concetti analoghi, esprimono il programma che Costamagna pensò di realizzare sulla sua rivista, dove denunciò i ritardi di una elaborazione teorica debole rispetto all'effettiva costruzione dello stato totalitario^[164]. In diversi interventi, infatti, egli manifestò l'esigenza che la cultura italiana «tenesse il passo della rivoluzione di Mussolini». E in questo senso scrisse

a dodici anni di distanza dall'instaurazione del nuovo ordine fascista il problema della revisione culturale è ancora scottante [...]. In realtà manca l'audacia, manca il coraggio, quasi sempre nei nostri scrittori, d'affrontare il problema alle radici, di tentar costruzioni nuove. [...] Altro che Rivoluzione! In questo campo si tenta l'involuzione, il ritorno al passato, la conservazione de' vecchi dogmi e dei vecchi ideali^[165].

Come si può notare, secondo Costamagna Gentile era uno dei maggiori responsabili dei ritardi della fascistizzazione della cultura italiana, nonché l'autore di una filosofia «incompatibile con Mussolini»^[166]. Quando nel giugno del 1934 le opere di Croce e di Gentile vennero messe al bando dal tribunale del Santo Uffizio, il direttore de «Lo Stato» arrivò ad accusare Gentile di strumentalizzare la decisione della Chiesa cattolica presentandola come una persecuzione contro di lui e di aver impedito «la riscossa del pensiero nazionale italiano dall'oppressione di un culturalismo germanico»^[167]. L'anno successivo, quando il Pnf istituì i corsi di preparazione politica per i giovani, Costamagna ne approfittò per polemizzare con Gentile sottolineando che l'iniziativa del partito avrebbe dovuto supplire alle deficienze e ai ritardi di un sistema di insegnamento universitario incapace di formare una classe dirigente fascista e notando:

è significativo che tra le materie incluse nei programmi di insegnamento per i corsi di preparazione politica, siano escluse in modo assoluto le materie filosofiche. Lo diciamo con pieno senso di responsabilità; la vecchia filosofia, in tutte le sue scuole o sette, senza distinzione, ha ormai esaurito le sue risorse^[168].

Osservazioni analoghe a queste uscirono su «Lo Stato», a proposito dell'Istituto fascista di cultura^[169], della scuola italiana^[170] e dell'Enciclopedia Treccani^[171]. Non si trattò certo di critiche nuove, ma Costamagna ne fece un aspetto della sua riflessione sullo stato totalitario.

In *Storia e dottrina del fascismo*, il giurista sostenne che nell'era definita da Carl Schmitt della «politicalità integrale», lo stato fascista si presentava come una «condizione di civiltà» in cui si concretizzava «il maximum della politicalità»^[172] e, nel descrivere le caratteristiche principali di questo stato, spiegò che si configurava come un'entità superiore in grado di trascendere e di dominare gli individui, cioè «un valore assoluto» con «un contenuto totalitario»^[173]. Lo stato fascista, spiegò Costamagna in questa sua prospettiva politica chiaramente antigentiliana, non era il prodotto di un accordo fra i consociati, non era sorto per consentire la realizzazione degli individui né, tanto meno, si era affermato per garantire loro la libertà. Lo stato totalitario avrebbe realizzato solo se stesso, come un'entità divina che trascende i singoli, non ha bisogno di loro e con loro si relaziona solo per esercitare il proprio potere.

Questa sua concezione politica fu anche all'origine di un'interpretazione della storia d'Italia molto diversa da quella sostenuta da Gentile^[174]. Nel volume del 1938, Costamagna sostenne che la conquista dell'indipendenza nazionale derivava dalla «mobilitazione guerriera compiuta da Napoleone I a dare la sveglia agli istinti politici del popolo italiano», cioè da fattori «militari e statali» non riconducibili alle ideologie politiche liberali. A proposito del rapporto fra fascismo e risorgimento fu ancora più esplicito e rilevò che

sotto la seducente e, in apparenza bonaria, versione che presenta il Fascismo come uno sviluppo e una prosecuzione del Risorgimento, si tenta in definitiva di escludere il valore rivoluzionario del Fascismo stesso. Si tenta cioè di ricondurre e di rinvolgere il Fascismo nel quadro di quelle ideologie che contrassegnarono il cosiddetto [sic] «pensiero moderno»^[175].

Le argomentazioni di Costamagna, che ormai era un critico della «civiltà moderna, razionale, meccanica e irreligiosa» sono analoghe a quelle sostenute dai fascisti intransigenti degli anni venti, dai giovani antigentiliani e da diversi intellettuali che negli anni trenta si trovarono d'accordo nel contestare Gentile e nel ritenere che non fosse un filosofo fascista, ma l'epigono del pensiero politico moderno, il teorico di un liberalismo fondato su un presupposto individualistico per cui lo stato rappresentava la dimensione concreta della libertà. Tutti loro erano convinti che l'idea dello stato etico *in interiore homine* derivasse dalla volontà di dare un fondamento teorico allo stato e cioè di legittimarne l'esistenza attraverso la filosofia, e per questo accusarono Gentile di aver elaborato una filosofia per fornire una giustificazione razionale al potere politico. Al contrario per gli antigentiliani lo stato fascista non aveva bisogno di alcuna

legittimazione, essendo una realtà politica autonoma e immensamente potente, che, come scriveva Costamagna, «trascende e domina» tutto e tutti^[176]. Su questo problema politici e teorici del fascismo avrebbero discusso animatamente negli anni quaranta, quando lo stesso Costamagna, come si vedrà, divenne uno degli ideologi più importanti del partito fascista.

6. Julius Evola

Gli studiosi di Julius Evola hanno delineato ipotesi interpretative molto diverse^[177]: per alcuni Evola fu un filosofo idealista che sviluppò una prospettiva filosofica diversa da quella gentiliana, ma non abbandonò l'orizzonte teorico prefigurato dall'idealismo^[178]. Per altri, invece, fu un critico severo della cultura moderna a cui avrebbe aderito solo nella fase giovanile della sua biografia intellettuale^[179]. I primi tendono ad evidenziare il suo contributo al fascismo mentre i secondi ne fanno un pensatore metapolitico, un altro fascista critico fra i tanti. Influenzato da Nietzsche e da Stirner, e vicino ad un autore come Carlo Michaelstaedter, Evola, per questi studiosi, fu uno dei più decisi antigentiliani del regime fascista^[180]. Nelle pagine seguenti si cercherà di evidenziare come, dal 1922 al 1934, pur criticando Gentile, Evola non fu un avversario del filosofo idealista, mentre nell'ultimo decennio del regime divenne uno dei più severi antigentiliani e dei più autorevoli critici della cultura moderna.

Fra i molti intellettuali che negli anni della Grande Guerra si confrontarono con le opere di Gentile, Evola fu certamente uno dei più originali, forse perchè iniziò a studiare l'idealismo quando era un giovane pittore dadaista e un esponente della teosofia italiana. Per il giovane studioso il merito principale degli idealisti era di aver spiegato che il mondo reale è il mondo conosciuto dagli uomini, è il loro mondo, «il mondo di cui si può parlare, anche per dirne che è tutto un mistero»^[181]. Condividendo questa impostazione gnoseologica, Evola dichiarò la sua adesione alla filosofia moderna ritenendo che avesse posto le fondamenta per ulteriori sviluppi, ma non mancò di sottolineare i limiti del pensiero filosofico di Gentile^[182]. Era convinto, infatti, che per dare concretezza e coerenza ai presupposti del pensiero moderno occorresse abbandonare i percorsi discorsivi della razionalità ed entrare in contatto con la propria interiorità percependola come una realtà emotiva. In questo orizzonte filosofico Evola credeva che attraverso la magia e le pratiche delle religioni orientali, l'uomo moderno avrebbe sentito la voce della propria coscienza, imparando a convivere con le proprie debolezze e costruendo così la propria autonomia. Per questo, richiamando il pensiero Carlo Michaelstadter, scriveva che l'individuo deve «essere sufficiente alla sua insufficienza, deve prenderla su sé, e sopportandone l'intero peso, consistere»^[183].

La dichiarata adesione di Evola alla filosofia moderna e la sua volontà di «concretizzare l'idealismo» fecero pensare ai gentiliani che il giovane filosofo fosse uno di loro: nel 1925 Armando Carlini recensì *Saggi sull'Idealismo magico* sottolineando i legami fra il pensiero di

Evola e quello di Gentile^[184] e nel 1929 Ugo Spirito lo inserì fra gli antigentiliani che non riuscivano ad emanciparsi dai presupposti dell'idealismo italiano^[185]. Più recentemente Antimo Negri lo ha collocato fra coloro che intendevano costruire un idealismo compiuto mentre pensavano che quello di Gentile fosse da terminare^[186]. In effetti, nella seconda metà degli anni venti, Evola non fu un antigentiliano, come risulta dal contributo che offrì all'ideologia del regime fascista.

Quando pubblicò *Idealismo magico* non si era ancora avvicinato al fascismo. Collaborava a «Lo Stato democratico» di Colonna di Cesarò e a «Il mondo» di Amendola, che aveva conosciuto grazie al suo amico Adriano Tilgher, anche lui teosofo^[187]. Nel settembre del 1926, avendo deciso di abbandonare i gruppi democratici e di uscire dall'isolamento politico in cui si trovava, Evola iniziò a scrivere su «Critica fascista» e con l'intento di «agire sulle correnti politico-culturali del tempo»^[188], nel dicembre del 1927, pubblicò *Il fascismo quale volontà d'impero e il cristianesimo* ^[189] in cui sintetizzò la propria concezione politica, fondata sul concetto di *Impero* e su una critica radicale del cristianesimo. Per Evola l'*Impero* rappresentava un modello teorico che si era realizzato nel mondo romano ed era entrato in crisi con l'avvento della civiltà cristiana. A suo avviso, infatti, il cristianesimo, con la fede nell'uguaglianza e nella libertà originaria degli uomini, aveva distrutto la sacralità della politica, e, per usare le sue parole, aveva «infranto la sintesi armoniosa di spiritualità e politicità, di regalità e di sacerdotalità, che Roma conosceva». Da quel momento, dall'affermarsi di una nuova cultura antiromana e antiimperiale, secondo Evola, era nata la modernità che, quindi per lui, era un prodotto del cristianesimo e non della riforma protestante. A differenza della maggior parte degli intellettuali fascisti, egli riteneva che la riforma del Cinquecento avesse solo proseguito l'opera dei primi cristiani ribadendo «i temi dell'antiimpero». «Svincolando le coscienze da Roma», i protestanti, scriveva Evola, avevano socializzato la chiesa e trasformando «la forma dell'ecclesia primitiva» in una realtà politica, avevano fondato lo stato moderno. Con queste premesse, egli sostenne che «per salvare l'Italia dal pericolo protestante, dal pericolo euro-americano», il fascismo avrebbe dovuto imporsi come «una rivoluzione anticristiana» che avrebbe ridato al potere politico il suo carattere sacro e avrebbe permesso la ricostruzione dell'*Impero*, cioè di un modello politico fondato sulla gerarchia e sul senso del sacro^[190].

Quando uscì l'articolo su «Critica fascista», Evola venne accusato di ateismo dai cattolici e da buona parte degli intellettuali fascisti che alla fine del 1927 sostenevano le trattative concordatarie fra il regime e la Chiesa cattolica e certo non condividevano la sua polemica contro

il cristianesimo^[191]. Fra i commentatori di *Imperialismo pagano* vi fu anche chi, come Roberto Pavese, notò le differenze fra la critica contro la cultura moderna proposta da Evola e quella di molti fascisti ed evidenziò i legami fra il suo pensiero e quello di Gentile^[192]. Secondo Pavese, il limite principale della riflessione del filosofo romano era comune ad «ogni forma di idealismo assoluto: «negare il molteplice limitato o quanto meno non tenere conto che questa negazione può effettuarsi solo in correlazione con un asservimento dei limiti o con una soggezione di quel molteplice limitato». In questo senso sottolineava che la proposta politica di Evola, come quella di tutti gli idealisti, era decisamente astratta. In effetti, per il filosofo, la politica più che un'attività doveva essere immaginata come una dimensione esistenziale, come un aspetto della filosofia, scevro da implicazioni sociali. Il che non significa che Evola possa essere deresponsabilizzato o che i suoi contenuti si possano «purificare dalle implicazioni pratiche», «isolandolo sulle vette della Tradizione»^[193].

Anche Leonardo Grassi nel luglio del 1928 sostenne che Evola richiamava la filosofia di Gentile e a questo proposito scrisse:

Insomma, vorrei domandare all'Evola, questo uomo che diventa sempre più uomo e tanto più dominatore degli altri quanto più dominatore, superatore di se stesso, non potremo riconoscerlo nel soggetto gentiliano che sempre si nega affinché si medii come soggetto e sia sempre più libertà, sempre più autocoscienza, sempre più uomo? Quel trapasso dell'individuo a un livello superiore, quel farsi più individuo, non è l'atto puro che eternamente si oppone al fatto?^[194]

Grassi colse un aspetto importante della riflessione di Evola. Per il filosofo romano, il principio aristocratico, fonte della gerarchia politica dell'impero, si basava su un concetto di superiorità che egli intendeva in senso psicologico come capacità dei pochi di godere della pienezza del proprio essere. Non derivava, quindi, da ragioni storiche, o comunque esterne al percorso individuale dei singoli, e non aveva niente in comune con il principio aristocratico sostenuto dai monarchici, dagli imperialisti e dai nazionalisti, che per Evola rappresentavano l'espressione della peggiore retorica della cultura italiana. Infatti, a differenza dei fascisti che avevano fatto della critica contro la cultura moderna uno dei tratti della loro identità politica, egli non auspicava un ritorno alla cultura della controriforma né, tanto meno, un recupero dei valori tradizionali del cattolicesimo.

Come si accennava, all'inizio degli anni trenta Evola era un critico dell'idealismo, ma non era un antigentiliano. Anzi, nella sua battaglia contro i fascisti tradizionalisti, si schierò apertamente contro gli antigentiliani e difese Gentile^[195]. Nel 1930, insieme a Emilio Servadio, fondò «La Torre» e ne fece una tribuna di intellettuali che si

battevano per un fascismo più radicale e più intrepido non mancando di polemizzare duramente con alcuni avversari di Gentile come Mario Carli e Curzio Malaparte^[196]. Con lo stesso spirito, nel gennaio del 1932 su «Vita Nova», pubblicò un lungo intervento dedicato al filosofo idealista e all'ideologia del regime in cui descrisse gli antigentiliani e notò:

Il criterio decisivo, per loro, è aver o no “combattuto”, è aver fatto o no, p. es., la Marcia su Roma - beninteso: appunto nel loro senso “squadrista”, cioè come semplice contributo di muscoli e di bastoni. Che possa sovrintendere ad organizzazioni di cultura fascista una persona di specie diversa, avesse pur dato eventualmente altre specie di contributi alla causa fascista - ciò li urta nell'intimo, ciò suona per loro come un latente antifascismo e quasi come un tradimento. Solo uno squadrista essi vedrebbero volentieri ai posti direttivi, siano pure essi di carattere culturale e intellettuale. Bisogna riconoscere in questi termini la verità vera. Il resto è maschera e ipocrisia^[197].

Affrontando il tema centrale della discussione, Evola chiedeva ai fascisti antigentiliani: *«Può esistere - e a che titolo può esistere - una cultura nei quadri del “vero” Fascismo?»*^[198]. E sottolineava che non avrebbero potuto dare nessuna risposta perché, a suo avviso, a caratterizzare l'attitudine di quei fascisti vi era un forte sentimento anticulturale limitato alla «rivendicazione della vita pratica» e dell'autonomia della cultura fascista dalla filosofia, ma non certo foriero di un nuovo stile di vita «aristocratico e romano». Su questo aspetto della polemica fra Gentile e gli antigentiliani Evola intervenne ancora nel 1933 contestando un giudizio condiviso e ripetuto da tutti i critici del filosofo: spiegò quali fossero i legami fra lo stato hegeliano e quello fascista, criticò severamente quanto affermato da Francesco Orestano e sostenne che Gentile non aveva torto individuando nel fascismo elementi comuni «all'idea hegeliana». Il filosofo tedesco era stato il primo a restituire allo stato il suo valore spirituale ed etico e aveva descritto una compagine politica «così poco leviathanica» che poteva ben ritrovarsi nella costruzione dello stato fascista. Per non lasciare spazio ad equivoci, a proposito di Orestano, Evola scrisse:

dovremmo forse prender proprio oggi sul serio questo nullatenente della filosofia, in Italia non letto né leggibile, ma solo dal celeberrimo Cristofor de Doménec rivelato come cima gloriosa estollentesi ben più in alto che non Croce o Gentile?.

In realtà, secondo Evola, il problema di Orestano e dei fascisti antigentiliani era di

non dar modo ai tedeschi di rivendicare ad Hegel le origini ideali del Fascismo; una ingiustificabile pruderie da provinciali gelosi della loro vergine ignoranza e angustia di spirito [...] Infatti che cosa può

aver mai da spartire l'idea romana, che per sua natura è universale, con un gretto nazionalismo? E l'Orestano, il quale, in un formidabile dilemma, vuole che se mai, degli antecedenti si riconoscano non nello Hegel, ma nel platonismo e nel neoplatonismo, sa forse dirci se Platone e i neoplatonici fossero [...] "italiani"? [199].

Analogamente su «La Vita Italiana», su cui scriveva dal 1931, Evola espresse le proprie critiche contro i fascisti tradizionalisti. Nel 1934, ad esempio, polemizzò con Giovanni Preziosi, il direttore della rivista, già distintosi per la violenza delle accuse contro l'Enciclopedia, e notò come in Italia si fosse diffusa una cultura genericamente antihegeliana, che aveva la sua radice nell'astio contro «Giovanni Gentile [...] odiato da molti che non accettano che abbia tanti posti di comando culturali, e pensano che Hegel e Gentile siano la stessa cosa»[200].

Come si accennava, dalla seconda metà degli anni trenta la proposta politica e culturale di Evola, che da allora collaborò assiduamente al «Regime fascista» di Farinacci e a «Lo Stato» di Costamagna, cambiò. Sulla rivista di Farinacci dal 1934 Evola si occupò di *Diorama filosofico*, la pagina culturale del giornale, su cui raccolse gli interventi di alcuni importanti intellettuali stranieri come Valery, Guenon, e Benn e articolò le proprie critiche contro la filosofia di Gentile, tornando ad affrontare il tema dei rapporti fra idealismo e fascismo. In uno dei primi articoli, Evola si dichiarò d'accordo con Roberto Pavese che nell'autunno del 1934 su «L'Universale» aveva sottolineato come l'orientamento prevalente della cultura italiana fosse ormai «antidealista, realista e cattolico». Pavese pensava che l'idealismo non fosse una filosofia fascista, ma non nascondeva il proprio dissenso contro «l'alleanza cattolici-realisti-fascisti» e anzi sosteneva che i fascisti non dovessero essere «né idealisti, né positivisti, agnostici o pseudorealisti, né cattolici, ma spiritualisti italiani del tempo di Mussolini».

Anche Evola espresse le proprie riserve contro «la nuova filosofia critico-scientista» che non esitò a definire «un intruglio di contorno, di cui non vi è scienziato serio che sappia che farsene» e spiegò che la cultura del fascismo non doveva ridursi «a un'alleanza contro Gentile»[201]. A proposito dei rapporti fra l'idealismo e il fascismo, infatti, egli riteneva che occorresse porre il problema in modo assai diverso da quello proposto dagli antigentiliani. Innanzi tutto ricordò che il fascismo non ambiva a costruire «un sistema ufficiale di pensiero». «Il fascismo, scriveva nel gennaio del 1935, è una visione della vita», «uno stile di vita» autonomo da qualsiasi orizzonte filosofico. In secondo luogo spiegò ai fascisti la difficoltà di definire politicamente l'idealismo e in generale di dedurre una dottrina

politica da un determinato sistema filosofico. Infine, volle smentire quello che molti antigentiliani consideravano un dato di fatto. Come si è visto più volte, i critici di Gentile ritenevano che l'idealismo costituisse il presupposto teorico del liberalismo e comunque di una ideologia politica fondata sull'individualismo, molto diversa da quella del regime fascista. Per Evola, invece, l'idealismo di Gentile non era affatto una filosofia basata sull'individualismo perché, al contrario, l'attualismo aveva «derealizzato l'Io» cioè, a suo avviso, aveva proposto un cieco attivismo, un confuso panteismo, «una idolatria che non esita a vilipendere tutto ciò che può avere valore di virile autonomia e di aristocratica tenuta dell'anima». Per questa ragione la filosofia di Gentile non avrebbe potuto determinare la dottrina di un regime antimoderno e antirazionalista, basato sul principio aristocratico e sul mito dell'impero, come era il fascismo di Evola[202].

Queste sue riflessioni furono analoghe a quanto aveva sostenuto alla fine degli anni venti. Ad esempio, la sua lettura della storia come progressiva decadenza da un mondo gerarchizzato ad una realtà dominata dalle masse, in cui la politica era stata «secolarizzata» e il potere spirituale «smaterializzato», non cambiò[203]. E infatti, anche su «Lo Stato» di Costamagna, Evola ribadì che il carattere rivoluzionario del fascismo risiedeva nella capacità di restaurare il *sacrum imperium* e di sconfiggere la barbarie del mondo. Per altri versi, invece, il contributo che offrì al fascismo nella seconda metà degli anni trenta fu diverso da quello degli anni precedenti perché egli divenne uno degli intellettuali fascisti impegnati nella definizione del concetto di stato. Nelle sue analisi, infatti, comparve questo soggetto politico a cui Evola non aveva dato spazio quando ancora non aveva subito l'influenza di Costamagna, ed è in questo senso che divenne uno dei più severi antigentiliani del regime fascista[204]. Come è stato recentemente notato, dal 1934 al 1943, Evola elaborò una dottrina tradizionalistica dello stato che teorizzava «il passaggio progressivo dal totalitarismo all'organicismo attraverso lo svolgimento di un percorso ideologico-politico opposto all'andamento del processo di decadenza del mondo moderno»[205].

In effetti, Evola definì lo stato fascista «antimoderno», «superreligioso», «organico» e «trascendente» e, come Costamagna, lo descrisse come un'entità autonoma dall'individuo, «un Dio trascendente» che «non ha bisogno dei propri guerrieri». Citando il direttore de «Lo Stato», egli sostenne che «solo una concezione organico-totalitaria può considerarsi principio della nuova scienza dello Stato»[206]. E si associò a Costamagna anche nel denunciare il ritardo dell'elaborazione ideologica del regime rispetto alle conquiste politiche della «rivoluzione». Constatando che tutti i fascisti concordavano nella critica all'individualismo liberale e al

collettivismo comunista, Evola si chiese come trasformare questa petizione di principio in un caposaldo della dottrina fascista, evitando un equivoco. A suo avviso, infatti, il tramonto dell'*homo oeconomicus* e di quello *iuridicus* non avrebbe dovuto risolversi con la vittoria dell'*homo politicus*, in cui Evola vedeva un prodotto della modernità. Ben più radicale di Costamagna, egli esprimeva il proprio antirazionalismo e spiegava che il totalitarismo fascista non avrebbe dovuto fondarsi su di una concezione della politica come dimensione integrale della vita umana, perché «un totalitarismo o integralismo poggiante su di un capovolgimento dei veri rapporti gerarchici intercorrenti fra i vari piani e gradi»^[207] non avrebbe portato alcuna novità rivoluzionaria, ma anzi, a suo avviso, avrebbe significato l'affermazione del mondo moderno. Per Evola il primato della politica rappresentava un prodotto della modernità, una sorta di attivismo razionalistico per cui gli uomini progettavano la creazione di un sistema politico e, affermando il primato della vita pratica, si battevano per realizzare il loro obiettivo. A questo primato egli oppose il potere della fede che lega l'inferiore al superiore e costituisce il fondamento della gerarchia. In questo senso notò:

Non è il superiore che ha bisogno dell'inferiore, ma è l'inferiore che ha bisogno del superiore; non è il Duce che ha bisogno dei gregari, ma è il gregario che ha bisogno di un Duce. L'essenza della gerarchia sta nel fatto che in alcuni esseri superiori vive, in forma di presenza e di realtà attuata cioè che negli altri esiste solo come aspirazione confusa, come presentimento, come tendenza, per cui questi sono fatalmente attratti dai primi^[208].

Il contributo di Evola all'ideologia del fascismo derivò dalla volontà di proporre un'idea della politica e dello stato immaginando i rapporti politici come relazioni basate sulla fede e non sulla valutazione razionale, o sul coinvolgimento attivo di chi partecipa alla costruzione di una realtà politica. Da questo punto di vista la distanza da Gentile e dai gentiliani non poteva essere più evidente perché Evola negava il potere del pensiero razionale nella costruzione di una prassi politica e negava che lo stato potesse avere un carattere etico. Egli ricordava che lo stato etico «in quanto Stato etico è conforme alla morale ed è l'espressione massima dell'individuo». Quello teorizzato da Gentile era quindi uno stato basato sulla convinzione che la libertà degli individui fosse raggiungibile attraverso percorsi razionali e costituisse un valore in sé. Per Evola, invece, occorreva «definire le basi di un ordinamento organico integralmente gerarchico riportando il mondo attivistico della rivoluzione antiborghese a punti di riferimento davvero trascendenti».

Notava A.J. Gregor che Evola immaginava un governo di saggi che

possiedono una sapienza sacra derivante da una trasformazione interiore, una saggezza che sfida il pensiero e la parola che non può essere insegnata nei libri o tramandata oralmente. E per questo, secondo lo storico americano, egli fu un irriducibile avversario di Gentile e il maggiore rappresentante di quella corrente transrazionalista in cui rientrò anche Costamagna^[209]. A questa considerazione di Gregor possiamo aggiungere che Evola fu il precursore di tutti gli antigentiliani che, pur riconoscendo il valore della filosofia moderna e quello del contributo di Gentile, accusarono il filosofo di aver elaborato una filosofia incapace di rispondere alle domande dell'uomo moderno. Ne furono un esempio i giovani pragmatisti de «Il Saggiatore» e, per ragioni diverse, un gentiliano come Ugo Spirito.

7. Ugo Spirito

Nel 1977 Ugo Spirito sostenne l'esistenza di un «binomio fascismo-attualismo» di cui egli era stato un testimone e un protagonista[210]. In effetti, come si è già avuto modo di notare, nel 1922 il giovane allievo di Gentile aveva aderito al fascismo seguendo il maestro. Determinato ad offrire il proprio contributo alla causa fascista, fra il 1924 e il 1925, era intervenuto su «L'educazione politica», su «Vita Nova» e su «Critica fascista» per evitare che l'azione dei gentiliani fosse confusa con quella dei fiancheggiatori che sostenevano il governo di Mussolini. Nel 1926, sul «Giornale critico», aveva contestato duramente i cattolici antigentiliani sostenendo che Gentile era il più importante filosofo italiano. Insomma, fino ad allora, Spirito era stato un «attualista ortodosso»[211] e un convinto fascista, come raccontò in *Memorie di un incosciente*, dove spiegò che iniziò ad allontanarsi dal suo maestro nel 1927, quando fondò la rivista «Nuovi studi di diritto, economia e politica» con Arnaldo Volpicelli[212].

La rivista nacque dall'esigenza di rinnovare le scienze sociali e di adoperarsi perché anche nel diritto, nella politica e nell'economia si diffondesse la filosofia di Gentile[213]. D'altra parte, i due giovani studiosi ritenevano che gli intellettuali dovessero tornare a discutere della funzione della filosofia nella società contemporanea e prefiguravano soluzioni diverse da quelle indicate dal loro maestro. Erano convinti, infatti, che l'unico modo per trasformare la realtà politica e sociale del loro tempo fosse quello di ripensare il rapporto fra scienza e filosofia. Nel programma di «Nuovi Studi» si legge:

Scienza, quella da noi propugnata, e non filosofia, se per questa ha da intendersi la non mai troppo derisa e scansata metafisica, che si sequestra dal mondo e dalla storia e alla realtà effettuale contrappone trascendenti chimere [...]; ma scienza e insieme filosofia, se per questa ha da intendersi [...] la riflessa coscienza della realtà e dello spirito, la determinazione dei criteri adeguati d'indagine e d'intelligibilità del reale. Questa filosofia, più modesta ma utile, non è che la scienza stessa rettamente intesa nella sua storicità[214].

Proprio a questa riflessione sul rapporto fra scienza e filosofia, Spirito dedicò l'intervento che presentò al VII congresso nazionale di filosofia del 1929[215]. In quella sede, il giovane filosofo sviluppò la tesi dell'identificazione di scienza e filosofia e sostenne che la scienza doveva essere pensata come lo studio del particolare concreto, come un sapere storico che si confronta con la realtà e supera ogni distinzione fra concezioni astratte e problemi concreti[216]. In realtà, l'ipotesi di Spirito non prevedeva che la scienza si trasformasse in filosofia, ma al contrario che fosse la filosofia a trovare la propria

concretezza nelle scienze sociali[217]. E per questo, contro l'idea di una filosofia che definisce la verità, e che è astratta teoria, il giovane filosofo maturò il proprio distacco da Gentile e parlò di «attualismo costruttore» per cui sostenne di aver ritrovato «la vera filosofia nella politica, nella pedagogia, nel diritto, nell'economia, nell'arte, dovunque la vita chiamasse con l'urgenza di uscire da vecchi schemi e da metodi infecondi»[218].

In questo orizzonte maturarono i suoi studi sull'economia politica. Sia in *Critica all'economia liberale* del 1930, sia in *I fondamenti dell'economia corporativa* del 1932, che del primo era il completamento e in cui ripubblicò buona parte dei contributi usciti su «Nuovi Studi», egli articolò la propria riflessione partendo dal fallimento dell'economia classica che a lui, come a molti intellettuali degli anni trenta, sembrava un dato incontestabile e a cui contrappose il corporativismo, cioè una nuova economia politica basata sull'identità di stato e individuo e «sulla statalità di ogni fenomeno economico»[219].

L'obiettivo di Spirito era di riuscire a risolvere l'antinomia fra l'individuo e lo stato in una dottrina politica integralmente totalitaria. Lo stato che descriveva si configurava come un «organismo unico armonicamente costituito» «con il quale l'individuo, in quanto animale sociale», non avrebbe potuto non coincidere assolutamente[220]. Si trattava di una posizione che esprimeva «la più netta affermazione della superiorità dell'etico (e, se si vuole, del politico, ma solo in quanto il politico discende ancor più direttamente dall'etico) sull'economico»[221]. E in effetti, anche Spirito, come molti antigentiliani degli anni trenta, dichiarò il primato dello stato e della politica e pensò all'economia come all'ambito prescelto per la concretizzazione di quello stato *in interiore homine* in cui credeva, pur dando alla definizione un'accezione diversa da quella di Gentile. Infatti, all'inizio degli anni trenta per Spirito «l'immedesimazione dell'individuo con lo Stato, e la scoperta dello Stato come finalità superiore da realizzare in sé stessi» rischiavano di restare semplici enunciati teorici se non si fossero individuate le modalità con cui attuarle[222].

Con questo obiettivo, dal 5 all'8 maggio del 1932, quando già da un anno collaborava con Bottai nella scuola di studi corporativi di Pisa, Spirito partecipò al II convegno di studi corporativi, che si svolse a Ferrara. Riproponendo la sua antica polemica contro il sindacalismo che, a suo avviso, era un retaggio del capitalismo[223], egli spiegò come superare la distinzione fra datori di lavoro e lavoratori con la nota tesi della corporazione proprietaria. Propose allora di trasformare le singole aziende in enti di proprietà dei corporati, cioè degli azionisti

proprietari, e di consentire a lavoratori e datori di lavoro, in misura diversa e relativa al grado gerarchico, di condividere la proprietà e la gestione della corporazione[224]. Ovviamente la corporazione doveva essere intesa come un organo dello stato, «un organo che si innesta nel suo organismo attraverso il Consiglio nazionale delle Corporazioni» e non perché lo stato avrebbe risolto i conflitti interni alle corporazioni, ma perché, sottolineava Spirito, «è la stessa realtà della corporazione vista nel sistema nazionale»[225].

Fra le polemiche scatenate dalla sua relazione una delle più rumorose fu quella di Fanelli, che da poco aveva iniziato le pubblicazioni del «Secolo fascista»[226]. Le tesi di Spirito, per un antigentiliano come il giornalista monarchico, confermavano che nell'idealismo di Gentile potevano rintracciarsi i presupposti teorici dell'ideologia comunista[227]. Fu ciò che sostenne anche Riccardo Carbonelli, che nel giugno del 1932 parlò di «bolscevismo hegeliano»[228], come fecero i giovani fascisti dell'università di Perugia che polemizzarono anche con i loro colleghi dell'ateneo pisano, accusandoli di essersi recati a Ferrara per fare la claque[229]. In effetti, queste reazioni non furono isolate come ha raccontato lo stesso Spirito in *Memorie di un incosciente*, dove ha sostenuto che dopo il convegno di studi corporativi divenne vittima di una vera e propria «persecuzione» da parte fascista, nonostante Mussolini gli avesse espresso il proprio consenso in più occasioni. Il capo del governo aveva ricevuto Spirito una prima volta il 25 marzo del 1932 e lo aveva incoraggiato ad esporre a Ferrara la tesi della corporazione proprietaria[230]. Dopo il convegno, tuttavia, le polemiche erano state così accese che Bottai aveva chiesto a Spirito le dimissioni dalla scuola di scienze corporative di Pisa, anche se poi le aveva rifiutate. A quel punto Spirito aveva chiesto un secondo colloquio a Mussolini, che il 13 maggio del 1933 era tornato a rassicurarlo dicendogli: «voi siete ortodosso, completamente a posto politicamente e scientificamente»[231]. E il 3 ottobre del 1933 sulle pagine de «Il popolo d'Italia» aveva aggiunto al lungo articolo di Spirito *Crisi del capitalismo e il sistema corporativo* una *Segnalazione* in cui affermava:

[...] dal Congresso di Ferrara in poi, è un po' la "bestia nera" delle ostriche rimaste attaccate agli scogli ormai franati del liberalismo economico, pubblica uno studio molto acuto e logico, nel quale supera le opposte posizioni dell'economia liberale e dell'economia socialista e spiega anche il suo punto di vista circa l'identità fra individuo e Stato, tesi che non merita i "vade retro" scandalizzati di molta gente che non comprende e quindi detesta ogni filosofico ragionare. Le tesi di Spirito non ci sembrano poi eccessivamente lontane dalla più pura ortodossia dottrinale – vedi voce Fascismo sulla Enciclopedia Italiana – e appunto per questo pubblichiamo, in questo stesso numero del giornale le

treddici pagine che Spirito dedica alla *Crisi del capitalismo e il sistema corporativo* [232].

Queste parole del capo del governo non furono sufficienti ad evitare a Spirito i problemi che ebbe con alcuni autorevoli esponenti del fascismo. Lo ha raccontato egli stesso in *Memorie di un incosciente*, scrivendo:

Mi fu tolto l'insegnamento di economia corporativa nell'Università di Pisa, mi si rimandò a Messina a insegnare filosofia e storia della filosofia, dovetti dare fine alla pubblicazione dei "Nuovi studi di diritto, economia e politica", fui condannato come bolscevico e sottoposto a vigilanza speciale[233].

Per spiegare la difficile situazione in cui si trovò dal 1935, Spirito descrisse due episodi, a suo avviso particolarmente significativi. Il primo è legato ad un concorso a premio per gli studi corporativi bandito dall'Accademia dei Lincei, che nell'agosto del 1935 non prese in esame le sue pubblicazioni – e per la verità anche quelle di altri quattro candidati, Widar Cesarini Sfoza, Arnaldo Volpicelli, Guido Zanobini e Leonida Martini – perché non avevano i requisiti richiesti dal concorso. Spirito scrisse più volte al presidente dell'Accademia per conoscere «le reali ragioni dell'esclusione» e nelle sue memorie sostenne che la decisione dipese dalla volontà del segretario del Pnf Achille Starace e del ministro dell'Educazione Nazionale Cesare Maria De Vecchi che lo consideravano un bolscevico e cercavano di ostacolarlo come potevano. Il secondo episodio riguardò direttamente De Vecchi, che nel 1935 invitò Spirito a lasciare la scuola pisana di scienze corporative e a trasferirsi a Messina, dove nel dicembre del 1933 aveva vinto la cattedra di filosofia e storia della filosofia nell'istituto superiore di magistero. Spirito interpretò la decisione di De Vecchi come un altro sopruso derivante dalla volontà del ministro di impedirgli di occuparsi di corporativismo. In effetti, De Vecchi era uno dei più severi nemici di Gentile ed è probabile che Spirito avesse ragione nell'individuare un *fumus persecutionis* ai suoi danni; è anche vero, del resto, che nell'obbligarlo a trasferirsi e a prendere servizio a Messina il ministro non fece che applicare la legge. In ogni caso né la vicenda dell'Accademia dei Lincei, né questa dell'università di Messina possono essere considerate come gli attacchi contro un perseguitato politico.

A rafforzare questa impressione vi sono anche le carte della polizia politica. Il 29 giugno del 1934 la segreteria particolare di Mussolini chiese alla direzione generale di pubblica sicurezza «informazioni circa una conferenza tenuta il 16 corrente dal prof. Spirito all'Istituto Fascista di Cultura»[234]. Il capo della polizia rispose il 9 luglio del 1934 spiegando a Mussolini che alla conferenza di Spirito sul tema

Economia corporativa, organizzata dall'istituto fascista di cultura, avevano preso parte duecento persone; elencò i nomi delle personalità politiche presenti, fece un breve riferimento alle critiche di Fanelli e di un gruppo di Guf e comunicò che il testo letto da Spirito sarebbe stato pubblicato su «Nuovi studi». Nello stesso fascicolo, che la polizia politica inviò alla segreteria particolare di Mussolini, si trova un promemoria, datato 30 giugno 1934, in cui venivano elencate le relazioni fiduciarie relative al teorico del corporativismo. Si tratta di quattordici relazioni su un arco di tempo che va dall'8 maggio del 1932 fino al 19 febbraio del 1934. Di queste ben nove furono emesse nel mese di maggio del 1932 e riguardarono le reazioni provocate da Spirito al convegno di Ferrara. Si va da chi, come l'informatore 382 da Roma, riferiva che «la relazione presentata dal prof. Spirito al Convegno degli studi corporativi di Ferrara [aveva] raccolto generale approvazione ed [era] stata unanimemente bene accolta anche negli ambienti stranieri», a chi, come il 220 da Napoli, spiegava che il secondo convegno di studi sindacali e corporativi aveva suscitato «una penosa impressione» e qualificava Spirito come antifascista. Ve ne è poi una del 21 ottobre 1932 in cui l'informatore 431 riferiva quanto segue:

durante il recente congresso delle scienze eravi stato un violento battibecco fra S.E. Gentile e Ugo Spirito poiché quest'ultimo sosteneva che il Regime non avesse più motivo di chiamarsi fascista giacché si confondeva con un qualunque regime liberale allo stato attuale; il Gentile ribatteva che il Regime era e resterà fascista per la sua struttura, le sue caratteristiche[235].

Questi documenti non testimoniano un particolare accanimento nei confronti di Spirito che venne controllato perché certamente era considerato un eterodosso e un gentiliano ormai in rotta con il maestro, ma non suscitò più attenzioni di altri intellettuali, per esempio non più degli ultraortodossi Orestano e Fanelli. Nel 1935, fra l'altro, lo stesso Spirito fece parte della commissione giudicatrice del convegno di studi corporativi dei littoriali, nell'ottobre del 1936 fu invitato a svolgere una conferenza nell'istituto fascista di cultura di Bologna sul problema dello stato corporativo, nel gennaio del 1937 parlò all'istituto di cultura di Parma e in quello di Catanzaro, e nel gennaio del 1938 in quello di Pisa[236]. Non fu quindi un perseguitato politico costretto a ritirarsi a vita privata. Stando alle sue memorie, invece, dal 1935 iniziò ad allontanarsi dal fascismo e a maturare una riflessione autonoma da Gentile, per cui passò «dal fascismo-attualismo ad una più complessa prospettiva politica»[237].

Il testo in cui emerge questa scelta è *La vita come ricerca* che Spirito pubblicò nel 1937 quando si trasferì a Genova come docente di

filosofia teoretica, grazie a Bottai col quale era tornato in buoni rapporti dopo la vicenda di Ferrara[238]. *La vita come ricerca* inizia con la frase «pensare è obiettare», ma prima di articolare quale fosse l'esito della sua riflessione, Spirito spiegò da dove partisse il suo nuovo percorso: per lui che se ne distaccava, l'attualismo aveva rappresentato il prodotto più alto della filosofia moderna, a cui aveva aderito perché aveva riconosciuto la libertà dell'autocoscienza, emancipata «dall'oggettività opaca dell'ignoto e del mistero»[239]. Tuttavia, negli anni successivi, gli era sembrato evidente che questo stesso idealismo avesse perso la sua battaglia più importante, quella combattuta contro l'intellettualismo. In questo senso, per Spirito, l'idealismo di Gentile era divenuto una formula, si era distaccato dalla realtà politica e non era stato capace di incidere sul suo tempo.

L'idealismo stava degenerando perché insisteva nell'analisi della formula della dialettica senza vincerla nell'assoluta immanenza dell'azione di cui aveva pur posto in luce la rigorosa esigenza. L'impalcatura che era servita per la costruzione doveva esser buttata via perché potesse cominciare la vita cui si tendeva, e invece si continuava monotonamente a curarla, a rafforzarla, a perfezionarla, senza accorgersi ch'essa era diventata inutile e inibiva ormai la realizzazione del fine che le aveva dato origine[240].

Un vero e proprio atto di accusa: il movimento idealistico, raccontava Spirito, «era rimasto chiuso di fronte a problemi e a manifestazioni di indiscutibile valore», non aveva capito il positivismo, il socialismo e la scienza perché non aveva avuto «occhi per tutte quelle espressioni spirituali che ripugnano al rigoroso criterio di una filosofia sistematica»[241]. Su questa convinzione si fondò la sua volontà di cercare una nuova prospettiva filosofica. «Pensare è obiettare». Terminata la stagione dell'idealismo, restava la forza della realtà nel suo essere un continuo fluire problematico, un'incessante richiesta di senso di fronte a cui egli immaginava che l'unica possibilità fosse quella di continuare a cercare, augurandosi forse di trovare una soluzione analoga a quella che aveva fatto sua negli anni giovanili, quando era stato uno dei più ferventi allievi di Gentile. *La Vita come ricerca* affermava l'irrisolvibile antinomicità dell'esistenza, ma anche l'impossibilità di non cercare l'incontrovertibile e quindi di abbandonare il mito della verità. E infatti, a questo proposito, Spirito scrisse: «Allo stato attuale delle cose, insomma, dobbiamo riconoscere di non avere la capacità di uscire dal mito e di acconciarci a quello della ricerca come al meno dogmatico di tutti»[242]. Da questo punto di vista, come è stato notato, la sua era una posizione fortemente religiosa[243], se per religione si intende la ricerca e il possesso dell'assoluto.

Questa nuova prospettiva filosofica determinò anche un nuovo orizzonte politico, ma non nel senso che Spirito fece intendere nelle sue memorie. Come si è visto, egli sostenne che l'allontanarsi dall'attualismo coincise con l'affermarsi di una nuova stagione in cui iniziò a maturare il proprio distacco dal fascismo. In realtà, è vero esattamente il contrario. La critica di Spirito a Gentile derivava dalla convinzione che l'attualismo non fosse in grado di trasformare fino in fondo la realtà del proprio tempo e dalla volontà di realizzare un progetto politico più radicale di quello che il giovane filosofo aveva sostenuto negli anni precedenti. Per questo dalla fine degli anni trenta Spirito intensificò la collaborazione con Bottai, testimoniata dalla sua presenza sulle riviste del politico romano e, soprattutto, dal loro carteggio. Nel luglio del 1940 Spirito scrisse un lungo appunto per Bottai in cui rifletteva sui rapporti fra il fascismo e la cultura e scriveva:

Di un movimento culturale fascista si è potuto parlare nei primi anni della rivoluzione, sulla base di alcuni elementi nazionalistici e idealistici, concretatisi nelle riforme del 1925 e poi sboccati nelle prime affermazioni del corporativismo, prima e dopo la carta del lavoro. Col declino del nazionalismo e dell'idealismo il movimento culturale fascista si è orientato poi in senso sempre più corporativistico, sviluppando il lato più propriamente rivoluzionario della nuova concezione sociale^[244].

Spirito era convinto che la cultura affermatasi nel regime alla fine degli anni trenta contro il nazionalismo e l'idealismo di Gentile rappresentasse il vero fascismo rivoluzionario. Credeva, inoltre, che la carta del lavoro e il corporativismo avessero consentito alla «ideologia rivoluzionaria» di influenzare il dibattito culturale degli altri paesi europei e in primo luogo del nazionalsocialismo. D'altra parte, non mancava di sottolineare che dal 1935 la guerra d'Etiopia aveva distolto l'attenzione degli intellettuali dalla riflessione sull'ideologia fascista. Proprio da allora la cultura italiana aveva espresso una critica sempre più rigorosa contro l'idealismo, che aveva «estraniato definitivamente» il pensiero di Gentile dal processo rivoluzionario e aveva interrotto l'elaborazione di una nuova scienza economica e politica. In sostanza, secondo Spirito, la contestazione della filosofia di Gentile era nata dalla necessità di affermare lo spirito rivoluzionario del fascismo, ma, al contempo, aveva provocato la fine della discussione sui principi del corporativismo e sull'elaborazione di una ideologia fascista rivoluzionaria. A tale proposito egli parlava di «quattro anni di silenzio» - dal 1935 al 1939 - e spiegava che «scoppiata la guerra, pressoché tutta l'Italia si era trovata anglofila e francofila, antitedesca e antirivoluzionaria».

Convinto sostenitore dell'alleanza fra l'Italia e la Germania, in cui vedeva l'affermarsi di uno spirito autenticamente rivoluzionario, scrisse a Bottai: «nel colloquio che avemmo nei primi giorni del settembre scorso, quando da pochi giorni avevo fatto ritorno dalla Germania, ti espressi la mia fede nella vittoria della Germania e nel carattere rivoluzionario dell'asse». Era persuaso che avrebbe «vinto la pace» chi avesse saputo «fare la rivoluzione», credeva che i tedeschi fossero «più avanti» degli italiani nel combattere la «guerra rivoluzionaria» e si augurava che l'asse fra l'Italia e la Germania avrebbe dato vita ad «un'alleanza fedele». Queste riflessioni confluirono nel volume *Guerra rivoluzionaria* che Spirito scrisse nel 1941 e nel suo intervento al convegno organizzato dall'istituto nazionale di cultura fascista nel 1942 sul tema dell'*Idea di Europa*, dove peraltro egli distinse il ruolo dell'Italia da quello svolto dalla Germania, senza mai porre in discussione la natura rivoluzionaria della guerra, dell'alleanza italo-tedesca e del fascismo^[245].

Come la maggior parte degli allievi di Gentile, anche Spirito faceva parte di quel gruppo di intellettuali vicini a Bottai che all'inizio degli anni quaranta espressero la loro distanza dal filosofo e proprio per questo manifestarono la loro convinta adesione al regime totalitario, persuasi che dalla loro riflessione critica sull'idealismo il fascismo avrebbe tratto i presupposti per l'elaborazione di una cultura veramente fascista e rivoluzionaria. Ne è un esempio anche Armando Carlini che, pur criticando Gentile per ragioni diverse da quelle di Spirito, contribuì alla definizione della dottrina fascista e all'affermazione di un pensiero antigentiliano e totalitario.

8. Armando Carlini

Nel descrivere i diversi orientamenti filosofici degli allievi di Gentile, Antimo Negri ha ripreso una riflessione di Michele Federico Sciacca e ha distinto la sinistra gentiliana laica e problematicista di Ugo Spirito dalla destra spiritualista e cattolica di Armando Carlini^[246]. È probabile che, oltre a fare riferimento a questioni prettamente filosofiche, Sciacca, e poi Negri, fossero influenzati anche dalle scelte politiche dei gentiliani. Infatti, mentre Spirito allontanandosi dal maestro divenne il più importante teorico del corporativismo e fu accusato da molti fascisti di essere comunista, Carlini fu fra i gentiliani quello che ottenne maggiori riconoscimenti dal regime, anche quando decise di abbandonare l'idealismo di Gentile e di cercare risposte in un orizzonte filosofico diverso^[247].

Come si è già ricordato, nel 1921 era stato nominato professore ordinario di filosofia teoretica all'università di Pisa, nel 1922 aveva aderito al fascismo entrando nel gruppo di competenza nazionale per la scuola e nel 1925 aveva ottenuto la tessera del Pnf. Nel 1927, quando era ancora uno dei più autorevoli collaboratori di Gentile, Carlini era divenuto rettore dell'università di Pisa e nell'estate del 1928 aveva cercato di far trasferire Costamagna nell'ateneo toscano per affidargli l'insegnamento del diritto corporativo.

Proprio nei mesi in cui tentava di trasformare la facoltà di giurisprudenza in un centro di studi corporativi, Carlini fu protagonista di uno scontro politico particolarmente duro con il Guf di Pisa che, ha sottolineato Paolo Nello, «si autorappresentava» «come l'avanguardia direttiva del fascismo, l'erede più puro della fede dello squadristo, nucleo primigenio della futura élite dirigente» e per questo controllava costantemente le iniziative del rettore^[248]. Nel giugno del 1928, gli universitari di Pisa vennero a sapere che le autorità accademiche si apprestavano ad organizzare la cerimonia per l'anniversario della battaglia di Curtatone e Montanara, a cui il Guf di Pisa non era stato invitato. Non si trattava del primo contrasto e fu sufficiente a far esplodere la protesta del segretario degli universitari fascisti, Morelli, che accusò Carlini di aver aderito al fascismo nel 1925 per ragioni di convenienza e lo minacciò di risolvere la controversia con metodi squadristi. Da parte sua, Carlini rivendicò il principio gerarchico e di fronte alle intemperanze di Morelli pretese le scuse ufficiali comunicandogli che se non fossero arrivate avrebbe adottato i dovuti provvedimenti come rettore dell'università^[249]. Alla fine lo scontro fu risolto dal segretario del partito, Augusto Turati, che obbligò Morelli a presentare le proprie scuse al rettore e il 25 giugno del 1928 invitò Carlini ad un atteggiamento più costruttivo con il Guf

di Pisa^[250].

Il conflitto rispecchiava quello fra Gentile e i giovani antigentiliani che, come si è visto, fu particolarmente vivace nel corso degli anni trenta. Gli studenti fascisti rivendicavano la competenza esclusiva ad occuparsi di tutto ciò che riguardasse l'università perchè ritenevano che il mondo accademico fosse «permeato di finti fascisti»^[251], come erano, a loro avviso, Carlini e tutti i collaboratori di Gentile. Da questo punto di vista non ci sarebbe altro da aggiungere a ciò che si è già affermato a proposito delle polemiche antigentiliane dei giovani intellettuali fascisti. In realtà, ciò che accadde fra Carlini e il Guf di Pisa mostra ancora una volta l'impossibilità di considerare i gentiliani come un gruppo di moderati ed è indicativo di come cambiarono i rapporti fra Gentile e i suoi allievi nella seconda metà degli anni trenta.

Infatti, sebbene venisse attaccato dal Guf, come rettore dell'università di Pisa Carlini non aveva perso occasione per ribadire la sua fede fascista e il suo impegno costante per la fascistizzazione dell'ateneo che dirigeva. Alla fine del 1928, quando inserì il corso di diritto corporativo nella facoltà di giurisprudenza e vi chiamò Costamagna come docente, si mostrò orgoglioso di annunciare che quella di Pisa era

la prima Facoltà Universitaria e la più significativa tra le facoltà di una stessa Università, che fa[ceva] adesione al Regime, non in modo esteriore, ma con una trasformazione interna dell'indirizzo degli studi verso quegli ideali sociali, economici e politici, che costituiscono l'anima del movimento fascista^[252].

Pochi mesi dopo, con l'articolo *Fascistizziamo le Università*, spiegò il proprio progetto per la trasformazione della cultura italiana. A sei anni dalla marcia su Roma, e a un anno dalla nomina di rettore, era convinto che occorresse proseguire ad educare le giovani generazioni «dal di dentro e non in superficie» creando «un modo fascista di sentire la vita». Anche Carlini, come molti intellettuali, sottolineava il carattere religioso e antirazionalistico del fascismo e spiegava che «fascisti non si diventa: si nasce, o si è nati. Così come si nasce cristiani». Per questo sosteneva che i giovani cresciuti ed educati «nella guerra o nel dopo guerra, o addirittura dopo la Marcia su Roma», avevano avuto la fortuna di nascere in un'epoca storica rivoluzionaria^[253].

Proprio perché era un autorevole e convinto militante del fascismo, nel 1929 Carlini cercò di entrare nella lista dei candidati alle elezioni plebiscitarie ma non vi riuscì. L'università di Pisa preferì presentare la candidatura di Costamagna che, a quanto riferì Carlini a Gentile, era riuscito a convincere Turati e ad avere il sostegno dell'intero

ateneo[254]. Il rettore non si diede per vinto e chiese aiuto a Gentile, che ne parlò con il capo del governo il 29 gennaio del 1929. Mussolini spiegò al filosofo che la lista dei candidati per la Camera dei Deputati era completa e che Carlini avrebbe potuto aspirare ad un seggio in Senato o ad entrare nell'Accademia d'Italia. In quella stessa occasione, riferì Gentile a Carlini, Mussolini gli chiese di «occuparsi seriamente» del VII Congresso nazionale di filosofia che, come si è già visto, si svolse a Roma nel maggio del 1929[255]. A questo proposito Carlini scrisse una lunga lettera a Gentile in cui rifletteva sul futuro della cultura fascista dopo il Concordato e mostrava la natura del suo progetto di intellettuale fascista.

Io avrei caro che il Congresso di filosofia fosse organizzato su queste basi, appunto: di grande libertà dal lato teoretico (diciam così), in ragione inversa, quindi, dal lato pratico. Escluderei soltanto gli antifascisti. Il Congresso deve essere fascista: a Roma non è concepibile che si raduni oggi un congresso nazionale con un sentimento che non sia favorevole apertamente al Regime. E per il lato teoretico vorrei che s'invitassero tutti quelli che in un modo o nell'altro lavorano in direzione idealistica o spiritualistica, a cominciare dai cattolici del Sacro Cuore di Milano. [...]

Nella massa non sarà difficile che si delinei il nuovo gruppo di coloro che son disposti a collaborare attivamente per una ripresa del nostro movimento. Forse la tua rivista e quella dei Neoscolastici possono diventare i due centri più vivi per la cultura presente, in un'antitesi che può essere vantaggiosa per noi[256].

Alla fine degli anni venti Carlini credeva che i neoscolastici di Milano e i gentiliani fossero i migliori esponenti della filosofia italiana e, per questo, auspicava una collaborazione fra i due gruppi. Già da allora, egli avvertiva l'esigenza di individuare la corrente della filosofia italiana più vicina alla cultura fascista, e, anche se non aveva ancora maturato il distacco da Gentile, nell'indicare i neoscolastici e gli idealisti come gli esponenti più rappresentativi della cultura fascista, egli mostrò la direzione che le sue riflessioni avrebbero preso di lì a pochi anni. Si trattò di un orientamento filosofico che avrebbe trovato diversi sostenitori fra gli intellettuali fascisti, come era, ad esempio, Antonio Bruers, che nell'agosto del 1929 scrisse un articolo dal titolo *La crisi dell'idealismo*. Nel suo intervento sostenne che dall'insufficienza delle filosofie idealistiche sarebbe nato un nuovo spiritualismo più adeguato al genio prevalente della stirpe italica» e nell'indicare gli esponenti più importanti di questa nuova filosofia italiana segnalò proprio Carlini. In realtà, mentre Bruers fu un critico severo di tutte le espressioni del pensiero moderno, il rettore dell'università di Pisa propose una riflessione molto diversa da quella

degli antimodernisti^[257]. Nel 1931 pubblicò il volume *Orientamenti della filosofia contemporanea* in cui illustrò le principali tendenze della filosofia italiana, descrisse il loro rapporto con la cultura del regime e spiegò perché aveva deciso di allontanarsi da Gentile.

Il libro nasceva dall'esigenza di mostrare quale fosse il pensiero speculativo che meglio esprimesse «il tono e il carattere della coscienza e della cultura» del fascismo^[258]. In meno di cento pagine Carlini raccontò la storia della filosofia occidentale in modo elegante e, paradossalmente, mai ideologico. Quando arrivò a descrivere la filosofia contemporanea italiana sostenne che l'idealismo di Croce e di Gentile aveva avuto il merito di mostrare i limiti del positivismo e di aggregare intorno a sé gli intellettuali italiani impegnati nel rinnovamento del paese. Sottolineando la portata innovatrice del loro contributo, e non mancando di esprimere una valutazione positiva della cultura moderna, «laica e umanistica», scrisse che il mondo moderno era figlio della vittoria contro il medioevo e l'età antica; poi aggiunse che la filosofia contemporanea aveva i suoi esponenti più importanti in Croce, in Gentile, e, in misura minore, nel filosofo cattolico Bernardino Varisco^[259]. Il motivo per cui si allontanava da Gentile non derivava quindi da un rifiuto della filosofia moderna, ma dall'aver capito che era venuto il tempo per una «concentrazione dell'idealismo nel suo principio originario sì da enucleare il motivo di pura spiritualità»^[260] e per questo sostenne che la filosofia di Gentile «che raggiunge in molte pagine il fascino della vita, non semplicemente pensata, ma vissuta nell'interiorità più vibrante, si smorza negli schemi, per quanto rinnovati, del vecchio idealismo trascendentale»^[261]. Al contrario di Spirito, che si preoccupava della reale capacità dell'attualismo di trasformare la realtà, Carlini che considerava i fondatori di «Nuovi studi» «due teste alquanto aeree» «con il loro fascismo libero»^[262], indicava la necessità di «raccoglier[si] in sé dal mondo dell'esperienza storica» ponendosi «come problema di pura interiorità, di sé a sé». Solo così, sosteneva, è possibile cogliere «quel senso e quella ragione ultima dell'esistenza a cui convergono per opposte vie filosofia e religione»^[263].

Proprio allora iniziò quello che egli ha definito come il periodo più proficuo del suo percorso intellettuale, segnato da una nuova riflessione sui rapporti fra religione e filosofia e, si può aggiungere, dato che egli l'ha ommesso nel suo volume autobiografico, il suo rinnovato e sempre maggiore impegno nella cultura del regime fascista^[264].

Nel 1934, eletto finalmente deputato, Carlini pubblicò *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini* in cui mostrò la distanza maturata da Gentile e definì la dottrina fascista. Nelle prime pagine pose una

domanda: «c'è in Mussolini un germe di pensiero che da questo punto di vista filosofico, anche nel più rigoroso significato del termine, abbia qualche importanza per originalità e capacità di ulteriori sviluppi?»[265]. A questo interrogativo egli rispose senza esitazioni: «il temperamento mussoliniano è all'antitesi di ogni atteggiamento speculativo» e aggiunse che la stessa considerazione poteva essere estesa al «problema religioso»:

Mussolini è un laico, un purissimo laico. Della religione comprende e sente il lato umano e storico in generale [...] è vero che si deve a lui la distruzione della Massoneria, e la Conciliazione col Vaticano. Ma queste imprese non furono da lui eseguite, e di fatto giustificate, con ragioni che non fossero essenzialmente politiche e sociali. [...] Senza dire che, anche per la parte, diciamo così pratica, nessun uomo sembra più alieno dall'atteggiamento ascetico e mistico proprio delle anime veramente e profondamente religiose. [...] la morale del fascismo da lui fondato è tutta un'esaltazione di principii fondamentalmente pagani, come molti hanno messo in rilievo[266].

Carlini era convinto che il fascismo fosse un regime moderno e il suo capo un politico profondamente laico. In questo senso non confondeva la lotta contro la massoneria o gli accordi con la Chiesa cattolica del 1929 con le scelte di un regime conservatore o filocattolico, e ne rintracciava le ragioni nelle esigenze politiche del regime. Al tempo stesso individuava le correnti filosofiche che avevano influito sulla formazione culturale e politica di Mussolini. All'inizio del secolo, secondo Carlini, il futuro capo del fascismo aveva subito l'influenza del pragmatismo e dell'intuizionismo, mentre negli anni della guerra mondiale aveva aderito all'idealismo. Si era trattato di una scelta convinta e dichiarata in più occasioni, tanto che l'idealismo, scriveva Carlini, era stato una delle componenti principali dell'ideologia fascista degli anni venti. Col volgere del decennio, tuttavia, la concezione politica del fondatore del fascismo non poteva essere considerata come un'espressione della filosofia idealista, dalla quale divergeva profondamente. A questo proposito sostenne che, a differenza del pensiero di Mussolini, nell'idealismo l'uomo veniva agito «dallo spirito universale», era «un uomo spersonalizzato» a cui mancava «una parola magica: la fede»[267].

Anche Carlini, come tutti gli autori che si sono incontrati nelle pagine precedenti, si candidò a ricoprire il ruolo di teorico del fascismo. Nel farlo, attribuì a Mussolini il proprio percorso intellettuale, quello che lui, Carlini, aveva svolto dagli anni dieci, quando era uno dei più stretti collaboratori di Gentile, alla fine degli anni venti, quando approdò allo spiritualismo. Non si trattò di proporre una filosofia cattolica e conservatrice, come sostengono molti

studiosi che in Carlini hanno visto l'esponente più autorevole, insieme ad Orestano, del connubio fra ideologia fascista e pensiero cattolico. Egli pensava ad uno spiritualismo religioso, al contempo laico e umanistico, e cioè ad una filosofia per il fascismo, una filosofia che prima di essere cattolica era decisamente politica perché legittimava il fascismo e si presentava come il presupposto teorico di un'ideologia antirazionalistica, antimmanentistica, spiritualistica e religiosa. Carlini lo spiegò chiaramente scrivendo: «Mussolini ha parlato più volte di una concezione del fascismo religiosa e della fede politica come del carattere principale del fascismo»[268].

Negli anni successivi egli continuò la sua ricerca di una filosofia fascista insieme ad una riflessione ormai distante dall'attualismo. Quando pubblicò il volume sull'estetica, scrisse a Gentile:

io sono un gentiliano contro Gentile. Vedi, dunque, tu il caso strano. Se ti riuscirai a mettere in questa mia singolare posizione, son certo che il lavoro ti apparirà – come è – frutto di lunga e seria e sincera meditazione. E non bramo altro che questo riconoscimento: da te che forse solo puoi darmelo[269].

In realtà, di gentiliano nella riflessione di Carlini ormai c'era ben poco se si pensa che nel 1936 egli sostenne esplicitamente che il fascismo aveva avuto un ruolo decisivo nel determinare il tramonto dell'idealismo. Nell'articolo *Orientamenti e problemi speculativi del pensiero filosofico italiano*, scrisse:

il fascismo ha messo innanzi all'attenzione degli studiosi [...] i problemi riguardanti la vita storico-sociale dell'uomo, il fondamento economico e morale di essa, il significato e valore dello Stato in sé e nella sua funzione in rapporto al mondo della civiltà ch'è il mondo storico propriamente detto[270].

Come avevano colto Spirito e Volpicelli, il fascismo aveva posto alla filosofia il problema della concretezza dell'esistenza, ma la soluzione, secondo Carlini, non risiedeva nell'identità di scienza e filosofia con cui i direttori di «Nuovi studi» avevano cercato di affrontare i problemi del proprio tempo. La filosofia italiana, a suo avviso, era chiamata a rispondere ad un'altra domanda: quella «sulla ripresa del problema religioso e cioè del problema teologico come problema di trascendenza»[271].

Dopo questo intervento Carlini ne pubblicò molti altri su «Critica fascista», dove scriveva regolarmente, non mancando di esprimere le proprie considerazioni critiche sull'attualismo, come fece nel febbraio del 1937 quando recensì le lezioni di filosofia del diritto di Giorgio Del Vecchio[272]. Gentile gli scrisse criticando la scelta di presentare queste sue riflessioni su una rivista come «Critica fascista», rivolta ad

un pubblico di non specialisti, e lo accusò di strumentalizzare la discussione filosofica a fini politici. «Mi pare che l'amico Carlini, scriveva, senta il bisogno assillante di farsi largo, di farsi una strada, anche gettando a mare idee e uomini piuttosto ingombranti, che possono eventualmente impedirgli il passo»^[273]. Carlini rispose a Gentile, sia per lettera, sia su «Critica fascista», e mentre privatamente affermava: «non ti mancherò mai di rispettare, perché – qualunque cosa tu scriva o faccia – ho il dovere di ricordare quel che sei stato per noi tutti, in Italia, in altri tempi»^[274], su «Critica fascista» fu molto più duro e sostenne che il pensiero di Gentile non era «adatto a penetrare quel che ha di più originale il pensiero di Mussolini e lo Stato fascista»^[275].

Non aveva torto Gentile nell'accusare Carlini di voler assumere una posizione di prestigio e di potere nella cultura fascista. E in effetti fu questo il suo progetto alla fine degli anni trenta quando anche lui, come Spirito, divenne uno degli intellettuali fascisti più vicini a Bottai e uno dei maggiori sostenitori della Carta della scuola. Su «Critica fascista» Carlini approfondì il problema della modernità del fascismo e del suo rapporto con il cristianesimo spiegando che il fascismo accettava «la modernità togliendole il lato antireligioso, anzi facendo di questo una caratteristica». Per questo, notava, l'avvento del fascismo non costituiva solo una «rivoluzione politica» ma anche «una civiltà nuova» che si affermava dopo la civiltà umanistica, dopo il cristianesimo e dopo l'affermazione del mondo moderno, riuscendo a raccogliere e a sintetizzare in modo originale le espressioni migliori del passato. «Umanesimo, ideale religioso, e concezione giuridico-economica della società» erano, a suo avviso, «le tre tappe percorse dalla civiltà prima del fascismo» che era riuscito a presupporle e a realizzarle concretamente^[276]. In questo orizzonte di pensiero, dalla fine degli anni trenta, Carlini dedicò al problema della scuola diversi contributi, che testimoniano la collaborazione attiva e costante con Bottai e la scelta di una politica scolastica ormai molto diversa da quella voluta da Gentile^[277]. Nel 1941, quando ormai era accademico d'Italia, scrisse che la riforma della scuola di Bottai aveva rovesciato dalle fondamenta la concezione della scuola prevalsa in Italia e fuori e aveva posto il principio di una ripresa del problema educativo come problema che doveva interessare la società e lo Stato^[278]. Poi spiegò che quella di Gentile era stata solo un primo passo.

[1] Afg, lettera di A. Carlini a G. Gentile, Pisa, 12 marzo 1929.

[2] Cfr. G. Papini, *Il nuovo Gentilesimo*, cit.

[3] A. Carlini, *Orientamenti e problemi speculativi del pensiero filosofico italiano nell'età presente*, in «Giornale critico della filosofia italiana», a. XVII, vol. IV, 1936, p. 37. Cfr. anche il suo volume *Orientamenti della filosofia contemporanea*, Roma, Edizioni di Critica fascista, 1931.

- [4] F. Orestano, *Il nuovo realismo*, Milano, Bocca, 1939, pp. 3-20. La citazione è a p. 9.
- [5] E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 451 e Id., *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, in *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, cit., pp. 17-40; il saggio è stato ripubblicato anche in *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, cit., pp. 15-36; cfr. l'introduzione di E. Garin a G. Gentile, *Opere filosofiche*, cit.
- [6] F. Restaino, *La filosofia contemporanea*, vol. X, 4, in *Storia della filosofia*, fondata da N. Abbagnano, Milano, Tea, 2000, p. 212.
- [7] *Ibidem*, p. 216.
- [8] *Ibidem*, p. 228.
- [9] E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 451; cfr. *Atti VIII Congresso Nazionale di Filosofia. Roma 24-28 ottobre 1933*, Roma, Società filosofica italiana, 1934.
- [10] F. Orestano, *Il nuovo realismo*, cit., p. 4.
- [11] Per la ricostruzione dei dati biografici di Orestano, cfr. Acs, Mpi, Is, fascicoli personale insegnante, II versamento, I serie, b. 108, da cui è possibile ricostruire i tratti salienti della sua carriera accademica. Sulla sua filosofia cfr. C. Ottaviano, *Il pensiero di Francesco Orestano*, Palermo, Industrie riunite editoriali siciliane, 1933; E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., pp. 137-151 e *passim*; M. Veneziani, *La rivoluzione conservatrice*, cit., pp. 193-193.
- [12] Dalla cittadina tedesca Orestano, nel luglio del 1903, scrisse a Gentile per ringraziarlo della prolusione *La rinascita dell'idealismo*, letta nella Regia Università di Napoli il 28 febbraio 1903, Napoli, Stab. Tip. della R. Università, 1903, che gli aveva inviata. Cfr. Afg, lettere di F. Orestano a G. Gentile, 19 e 28 luglio 1903. Cfr. anche lettera di G. Gentile a B. Croce del 1 ottobre 1904, in *Lettere a Benedetto Croce*, a cura di S. Giannantonio, vol. II, dal 1901 al 1906, Firenze, Sansoni, 1974, p. 190 e lettera di B. Croce a G. Gentile del 2 ottobre 1904, in *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a cura di A. Croce e con introduzione di G. Sasso, Milano, Mondadori, 1981, p. 167.
- [13] Cfr. G. Genovesi, *Storia della scuola in Italia dal Settecento a oggi*, Roma, Laterza, 1998, pp. 99-100.
- [14] Cfr. F. Orestano, *L'originalità di Kant*, Palermo, Reber, 1904. Gentile lo recensì sulla «Critica» a. III, n. 5, settembre 1905, pp. 409-414. Cfr. la replica di Orestano in «Rivista di filosofia e scienze affini», ottobre dicembre 1905, pp. 764-79 e quella successiva di Gentile in «Critica», a. IV, f. 1, gennaio 1906, pp. 60-63.
- [15] Nella seconda edizione del suo *I valori umani*, Milano, Bocca, 1942, p. XII, Orestano ringrazia Giovanni Marchesini e Pietro Raffaele Trojano che lo avevano sostenuto nel concorso all'università di Palermo.
- [16] Acs, Mpi, Is, fascicoli personale insegnante, II versamento, I serie, b. 108. Il 2 maggio del 1912 il ministro Credaro scrisse al rettore Raffaele dell'università di Palermo chiedendogli come mai un insegnamento così importante, come quello di filosofia morale, fosse rimasto senza docente per più di tre mesi. Sottolineò, inoltre, che Orestano, invece di far domanda di congedo, avrebbe dovuto chiedere di essere sostituito da un regolare supplente. Nel fascicolo si vedano anche le continue richieste di congedo presentate da Orestano.
- [17] Ivi. Cfr. il telegramma del rettore Raffaele del 3 giugno 1912 al ministero con cui il rettore chiese di regolarizzare la supplenza di Gentile. Il 10 giugno del 1912 Raffaele informò il ministero che aveva sospeso il pagamento dello stipendio a Orestano perché questi non aveva fatto lezione né aveva giustificato la sua assenza.
- [18] Cfr. la recensione di G. Gentile a F. Orestano, *Prolegomeni alla scienza del bene e del male*, in «Critica», a. XIV, f. 3, maggio 1916, pp. 212-217.
- [19] Acs, Mpi, Is, fascicoli personale insegnante, II versamento, I serie, b. 108. Il comando iniziò il 1 dicembre 1916 e terminò il 28 ottobre 1918. Sull'unione degli insegnanti italiani per la guerra nazionale, cfr. A. Fava, *L'infanzia negli anni della Grande Guerra*, in *Il bambino nella storia*, a cura di M.C. Giuntella e I. Nardi, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1993, pp. 145-200.
- [20] Acs, Mpi, Is, fascicoli personale insegnante, II versamento, I serie, b. 108. Cfr. le richieste di congedo e i certificati medici presentati da Orestano dal gennaio del 1921 al

marzo del 1922; cfr. anche le lettere del rettore Di Marzio al ministro in cui comunicava che Orestano non era rientrato in servizio dal marzo all'aprile del 1922.

[21] Ivi. Cfr. la lettera di Orestano al rettore del 6 febbraio 1923 in cui egli sostenne di risiedere stabilmente a Palermo «ai sensi dell'art. 33 comma 1 del testo unico 9 agosto 1910 n. 795», ricordò che la sua famiglia era stata autorizzata dallo stesso ministero a risiedere a Roma, durante il periodo del comando, dal 1916 al 1919, spiegò che in seguito alla ripresa delle lezioni non era riuscito a far trasferire i suoi congiunti «per la crisi degli alloggi» e assicurò il rettore che era «suo proposito di fare quest'anno regolarmente le sue lezioni».

[22] Acs, Carte Bodrero, b. 24, f. 82, sf. 108, lettera di F. Orestano a E. Bodrero, Palermo, 25 giugno 1924. Cfr. anche, fra le altre, la lettera del 19 febbraio 1924 in cui Orestano scriveva a Bodrero: «Mio carissimo, leggo col più vivo compiacimento il tuo nome nella lista veneta dei candidati del Fascio. E me ne rallegro principalmente col Fascio, che ha avuto la mano felice. Tu potrai fare molte e grandi e belle cose pel nostro Paese e prima di tutto per la Scuola italiana, ch'è a terra o forse ...sottoterra».

[23] Acs, Mpi, Is, fascicoli personale insegnante, II versamento, I serie, b. 108, lettera di F. Orestano a U. Frascaerelli, Roma, 27 giugno 1924.

[24] Acs, Carte Bodrero, b. 24, f. 82, sf. 108, lettera di F. Orestano a E. Bodrero, Solda per Gomagoi, Alto Adige, 14 luglio 1924.

[25] Così si legge in Y. De Begnac, *Taccuini mussoliniani*, cit., p. 294.

[26] Cfr. il commento di Gentile alla nomina di Orestano in una lettera a Mussolini del 26 settembre 1929, in Acs, Spd, Cr, b. 1, Giovanni Gentile, sf. 5, Designazioni. Dal canto suo, Bodrero era già stato nominato vicepresidente della Camera dei Deputati ed era membro del consiglio superiore del ministero della Pubblica Istruzione.

[27] Cfr. a proposito della società filosofica italiana negli anni del fascismo, M. Portale, *L'Archivio di Filosofia. Organo della Società Filosofica Italiana*, in *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 211-215. Anche Castelli, come molti intellettuali antigentiliani, ricostruì la propria esperienza nel regime omettendo del tutto di essere stato fascista e anzi invocando la propria avversione contro Gentile come testimonianza di autonomia rispetto al fascismo. Cfr. a questo proposito E. Castelli Gattinara, *L'Avventura filosofica italiana. L'«Archivio di filosofia»*, in «Quaderni della biblioteca filosofica di Torino», 1970, pp. 3-9.

[28] «Archivio di filosofia», a. I, n. 1, gennaio marzo 1933, p. 120.

[29] Acs, Mpi, Is, fascicoli personale insegnante, II versamento, I serie, b. 108. Cfr. la seduta del consiglio di facoltà di lettere e filosofia del 4 febbraio 1933.

[30] Acs, Carte Bodrero, lettera di F. Orestano a E. Bodrero, b. 42, f. 106, sf. 147, Roma, 28 febbraio 1933. Il libro citato nella lettera è *Il pensiero di Francesco Orestano*, cit., di Carmelo Ottaviano.

[31] F. Orestano, *Hegel a Roma*, in «Gazzetta del popolo», a. 86, n. 119, 20 maggio 1933, p. 1 e in «Sophia», a. I, n. 2 aprile giugno 1933, pp. 131-134: cfr. anche Id., *Hegel a Roma*, in «Archivio di filosofia», a. III, n. 2, aprile giugno, 1933, pp. 127-130.

[32] G. Gentile, *Hegel, Orestano e il Fascismo*, in «Il Tevere», a. X, n. 130, 2 giugno 1933, p. 3.

[33] Id., *Hegel, Orestano e il Fascismo*, in «Educazione fascista», a. XI, f. 6, giugno 1933, p. 495.

[34] F. Orestano, *Hegel, Gentile e l'«antifascismo»*, in «Gazzetta del popolo», a. 86, n. 137, 10 giugno 1933, p. 6.

[35] G. Gentile, *Una lettera sul caso Orestano*, in «Il Tevere», a. X, n. 141, 15 giugno 1933, p. 3.

[36] *La questione dello «statino»*, ivi, a. X, n. 154, 30 giugno 1933, p. 3.

[37] G. Cavallucci, *Hegel, Gentile ed Orestano*, in «Il Secolo fascista», a. III, n. 12, 15 giugno 1933, p. 205.

[38] Acs, Mi, Dpp, fascicoli personali, Francesco Orestano, nota del 3 ottobre 1933.

[39] F. Orestano, *Nuovi principi*, Palermo, Biblioteca di Filosofia e Scienza, 1925, p. 50.

[40] Discorso del Presidente S.E. Francesco Orestano Accademico d'Italia, in *Atti VIII Congresso Nazionale di Filosofia*, cit., p. 9.

[41] *Ibidem*, p. 23.

[42] Sull'ampio e complesso problema dei rapporti fra scienza e filosofia negli anni trenta, qui solo accennato, cfr. M. Torrini, *Scienza e filosofia negli anni '30*, in «Ricerche di Matematica», 40, 1991, pp. 35-55 che analizza il tema anche alla luce dei congressi in cui si svolse la discussione sulla scienza italiana, sui suoi rapporti con la scienza europea e, per ciò che più ha rilevanza in questa sede, sulle sue relazioni con la cultura fascista. Sul ruolo di Orestano al congresso della società italiana per il progresso scientifico del 1939, cfr. pp. 44-47.

[43] *Relazione di S.E. Orestano*, in *Atti del VIII Congresso Nazionale di Filosofia*, cit., p. 18.

[44] *Ibidem*, p. 25.

[45] S. Contri, *La scuola hegeliana in Italia e il problema della scienza*, in *Atti del VIII Congresso Nazionale di Filosofia*, cit. p. 188.

[46] *Ibidem*, p. 192. Cfr. anche Id., *Per una nuova interpretazione della storia dello hegelianesimo in Italia*, in «Sophia» a. II, nn. 1 e 2, gennaio e giugno 1934, pp. 125-127.

[47] Cfr. M.F. Sciacca, *I congressi contro l'idealismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», a. XVII, vol. IV, 1936, p. 121.

[48] Il saggio fa parte di F. Orestano, *Il nuovo realismo*, cit., p. 4.

[49] *Ibidem*, p. 15.

[50] *Ibidem*.

[51] *Ibidem*, p. 21.

[52] *Ibidem*, p. 41.

[53] Acs, Mpi, Is, Professori universitari epurati, 1944-1946, b. 24, f. Carmelo Ottaviano. Cfr. inoltre, Acs, Carte Bodrero, b. 33, f. 95, sf. 148, la lettera del 27 novembre 1929 con cui lo stesso Ottaviano ringraziò Bodrero per l'appoggio nel concorso come libero docente. Sullo stesso argomento cfr. la lettera di F. Orestano a E. Bodrero del 15 dicembre 1929, ivi, b. 33, f. 95, sf. 145.

[54] C. Ottaviano, *Il pensiero di Francesco Orestano*, cit.

[55] Id., *Critica del principio d'immanenza*, in *Atti del VIII Congresso Nazionale di Filosofia*, cit., p. 196.

[56] Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 459 che ha parlato «di impeto particolarmente battagliero» di «Sophia» e di Ottaviano, protagonisti di «uno scontro con bollettini dal tono guerresco annunzianti sconfitte nemiche e defezioni e incertezze e alleanze».

[57] C. Ottaviano, *Critica dell'idealismo*, Napoli, Rondinella, 1936.

[58] Acs, Mpi, Is, Professori universitari epurati, 1944-1946, b. 24, f. Carmelo Ottaviano.

[59] Manca uno studio dedicato espressamente ai diversi congressi di filosofia nell'Italia degli anni venti e trenta. Le osservazioni più importanti sono in E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit.; F. Restaino, *La filosofia contemporanea*, cit.; *Le città filosofiche*, cit.; *Filosofi, università, regime*, cit.

[60] Acs, Mpi, Is, Professori universitari epurati, 1944-1946, b. 24, f. Carmelo Ottaviano.

[61] *Ibidem*. Cfr. P. Orano, *Filosofia e scuola. Relazione presentata al VIII Congresso di Filosofia il 27 ottobre 1933*, Roma, Napoli, 1934.

[62] La carriera politica di Del Vecchio con l'elenco degli incarichi che ebbe dal 1921 al 1938 è in Acs, Mpi, Iu, fascicoli personali, Professori universitari, III versamento, 1940-1970, b. 163. Giorgio Del Vecchio. La bibliografia sul pensiero filosofico-giuridico di Del Vecchio è assai vasta, mentre non altrettanto può dirsi per quella sulla sua vita politica. Cfr. E. Vidal, *La filosofia giuridica di Giorgio Del Vecchio*, Milano, Giuffrè, 1951; *Scritti vari di filosofia del diritto raccolti per l'inaugurazione della Biblioteca Giorgio Del Vecchio*, Milano, Giuffrè, 1961; D. Quaglio, *Giorgio Del Vecchio. Il diritto fra concetto e idea*, Napoli, Esi, 1984; N. Tabaroni, *La terza via neokantiana della gius-filosofia in Italia*, Napoli, Esi, 1987; V. Frosini, *Giorgio Del*

Vecchio, in *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 38, pp. 391-395; G. Ferrandi, *La filosofia a Bologna*, in *Le città filosofiche*, cit., pp. 199-201.

[63] Acs, Carte Bodrero, b. 25, f. 85, sf. 60, lettera di G. Del Vecchio a E. Bodrero, s.l. 8 gennaio 1925.

[64] Ivi, lettera di G. Del Vecchio a E. Bodrero, Roma, 23 gennaio 1925.

[65] La lettera di Del Vecchio, datata Roma, 30 aprile 1925, è in M.C., *Bue di ritorno*, in «L'Impero», a. III, n. 103, 1 maggio 1925, p. 1. Sull'antigentilianesimo di Giorgio Del Vecchio cfr. F. Mercadante, *I filosofi del diritto (e di materie affini)*, in *Passato e presente delle facoltà di Scienze Politiche*, Milano, Giuffrè, 2003, pp. 171-196.

[66] A.V., *Le sciocchezze del prof. Del Vecchio*, in «L'educazione politica», a. III, f. III, 1925, pp. 143-144.

[67] Cfr. la recensione di A. Volpicelli a *Inchiesta sulla massoneria*, con prefazione di E. Bodrero, Milano, Mondadori, 1925, in «L'educazione politica», a. IV, f. III, marzo 1926, pp. 177-178.

[68] Rusticus, *Il giornale e i filosofi*, in «Vita Nova», a. I, n. 8, agosto 1925, p. 50.

[69] M. Quadalti, *La funzione dell'ateneo romano nella nuova coscienza nazionale. Nostra intervista col Rettore Prof. Del Vecchio*, in «La Rivolta Ideale», 22 novembre 1925, cit. in E. Gentile, *La Facoltà di Scienze Politiche nel periodo fascista*, in *Passato e presente delle facoltà di Scienze Politiche*, cit., p. 61.

[70] *Ibidem*.

[71] *Ibidem*. Cfr. anche L. Cerasi, «Il centro massimo degli studi in Italia». *Appunti sulla Facoltà di Lettere e Filosofia durante il fascismo*, in *Storia della Facoltà di Lettere e Filosofia de «La Sapienza»*, a cura di L. Capo e M.R. Di Simone, prefazione di E. Paratore, Roma, Viella, 2000, pp. 512-514.

[72] Afg, lettera di G. Del Vecchio a G. Gentile, Roma, 16 marzo 1926, che il filosofo ricevette come tutti i docenti dell'università di Roma.

[73] Cfr. F. Mercadante, *I filosofi del diritto (e di materie affini)*, cit., p. 188.

[74] Il testo non è presente in G. Gentile, *Discorsi parlamentari*, Bologna, Il Mulino, 2004 e nemmeno negli atti parlamentari. È citato da F. Mercadante, *I filosofi del diritto (e di materie affini)*, cit., p. 190, che, tuttavia, non indica la fonte.

[75] G. Gentile, *Le conversioni del Prof. Del Vecchio*, in «Educazione fascista», a. IV, f. VII, luglio 1926, p. 405. Secondo G. Levi Della Vida, *Fantasma ritrovati*, Napoli, Liguori, 2004, p. 162, Gentile intervenne non già per aiutarlo, ma per l'antipatia che nutriva nei confronti di Del Vecchio. Nel volume l'autore ha ricostruito il rapporto che ebbe con Gentile prima e dopo il giuramento da lui voluto e imposto ai professori universitari nel 1931, pp. 147-175. Come è noto, Levi Della Vida fu fra coloro che non giurarono. Brevi cenni al suo rapporto con Gentile sono anche in G. Boatti, *Preferirei di no. Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 126-129. Sul giuramento cfr. soprattutto G. Sasso, *Visitando una mostra*, in *Filosofia e Idealismo*, II, cit., pp. 11-52.

[76] Acs, Carte Fedele, b. 9, doc. 74, lettera di G. Del Vecchio a B. Mussolini, Roma, 26 agosto 1926.

[77] Acs, Carte Bodrero, b. 27, f. 87, sf. 81, lettera di G. Del Vecchio a E. Bodrero, Roma, 24 settembre 1926.

[78] Sul congresso di Milano, cfr. B. Riva, *La stampa ed il Congresso del 1926*, in «Rivista di storia della filosofia», 51, 1996, n. 2, pp. 357-380 e cfr. *Filosofi, università, regime*, cit., pp. 241-252.

[79] Cfr. le principali opere di Del Vecchio che uscirono fra il 1905 e il 1908: *I presupposti filosofici della nozione del diritto*, Bologna, Zanichelli, 1905; *Il concetto del diritto*, Bologna, Zanichelli, 1906; *Il concetto della natura e il principio del diritto*, Milano, Bocca, 1908. A proposito della filosofia giuridica neokantiana in Italia cfr. N. Tabaroni, *La terza via neokantiana della gius-filosofia in Italia*, cit.

[80] E. Lask, *Filosofia giuridica*, a cura di A. Carrino, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1984, p. 32.

[81] Come è noto, la critica più importante venne da B. Croce con la *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, che uscì nel 1908. Da un altro versante nacque la filosofia del diritto di Gentile che nel 1916 pubblicò i *Fondamenti della filosofia del diritto*. Sulla dissoluzione della filosofia del diritto da parte dei neidealisti idealisti cfr. il classico G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto. Ottocento e Novecento*, III, Bologna, Il Mulino, 1970, pp. 293-302.

[82] A. Volpicelli, *Vittorio Emanuele Orlando*, in «Nuovi studi di diritto, economia e politica», a. I, novembre 1927, f. 1, pp. 13-23.

[83] Id., *Santi Romano*, ivi, vol. II, gennaio febbraio 1928, f. 1, pp. 7-26.

[84] *Ibidem*.

[85] Id., *Vittorio Emanuele Orlando*, cit., e cfr. il seguito dell'articolo nel marzo 1928, f. 3, pp. 183-208.

[86] Id., *Recenti indirizzi italiani di filosofia del diritto*, ivi, vol. IV, gennaio febbraio 1931, f. 1, pp. 25-48; marzo aprile 1931, f. 2, pp. 108-124.

[87] *Ibidem*, p. 32.

[88] *Ibidem*, p. 123.

[89] G. Del Vecchio, *Stato fascista e vecchio regime. Contro il medievalismo giuridico*, Città di Castello, Soc. tip. Leonardo da Vinci, 19322, p. 8. Cfr. anche Id., *Saggi intorno allo Stato*, Roma, Istituto di filosofia del diritto, 1935, in cui tornò a criticare Gentile e la definizione di stato etico, p. 122.

[90] Id., *Stato fascista e vecchio regime*, cit., p. 19.

[91] *Ibidem*.

[92] Id., *Giustizia e diritto*, in *Atti dell'VIII Congresso Nazionale di Filosofia*, cit., pp. 294-300.

[93] *Ibidem*, p. 300.

[94] Acs, Mpi, Iu, fascicoli personali, Professori universitari, III versamento, 1940-1970, b. 163, Giorgio Del Vecchio. Cfr. le richieste di finanziamenti al ministro dell'Educazione Nazionale fino al 1936 con le relative risposte.

[95] Acs, Mpi, Is, Professori universitari epurati, Giorgio Del Vecchio, f. Giorgio Levi Della Vida, che a causa delle leggi razziali alla fine degli anni trenta lasciò l'Italia e si trasferì negli Stati Uniti, ha scritto nel suo libro di memorie, a proposito di coloro che vennero colpiti dalla legislazione del 1938: «che l'esser messo in quella compagnia non mi riesca troppo gradito non dovrebbe apparire strano a chi rifletta che tra coloro che persero la cattedra per motivi "razziali" ve n'era più d'uno che aveva militato con entusiasmo e devozione sotto l'insegna del littorio», *Fantasma ritrovati*, cit., p. 168. Su questa vicenda cfr. le considerazioni di R. Finzi, *L'Università e le leggi antiebraiche*, Roma, Editori Riuniti, 2003, n. ed., pp. 113-115 e 148-150.

[96] Acs, Mi, Demorazza, il fascicolo di Del Vecchio è andato perduto. Resta a testimonianza di quanto si afferma il suo nome fra coloro che chiesero di essere "discriminati" dall'applicazione delle leggi razziali e resta la ragione indicata nell'elenco dei richiedenti.

[97] Acs, Mpi, Iu, fascicoli personali, Professori universitari, III versamento, 1940-1970, b. 163, Giorgio Del Vecchio.

[98] Fra i più importanti contributi cfr. A.J. Gregor, *Sergio Panunzio. Il sindacalismo ed il fondamento razionale del fascismo*, Roma, Volpe, 1978; F. Perfetti, *Introduzione a S. Panunzio, Il fondamento giuridico del fascismo*, Roma, Bonacci, 1987; Id., *Il sindacalismo fascista*, I, Roma, Bonacci, 1988, pp. 23-28, 62-67, 116-121, 301-304; F. Cordova, *Le origini dei sindacati fascisti 1918-1926*, Firenze, La nuova Italia, 1990, pp. 247 e *passim*; S. Nistri De Angelis, *Sergio Panunzio. Quarant'anni di sindacalismo*, Firenze, Centro editoriale toscano, 1990; P. Ridola, *Sulla fondazione teorica della «dottrina dello Stato». I giuspubblicisti della Facoltà Romana di Scienze Politiche dalla istituzione della Facoltà al 1943*, in *Passato e presente delle facoltà di scienze politiche*, cit., pp. 128-138.

[99] Cfr. F. Perfetti, *Introduzione a Il fondamento giuridico del fascismo*, cit., pp. 40-51; R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, cit., pp. 515 e ss.

[100] S. Panunzio, *Il fondamento giuridico del fascismo*, cit., p. 141. Cfr. anche il riferimento di Panunzio alla filosofia di Giorgio Del Vecchio, che tra l'altro lo ospitava spesso sulla

«Rivista internazionale di filosofia del diritto».

[101] *Ibidem*, p. 144.

[102] *Ibidem*, p. 150.

[103] S. Panunzio, *Che cos'è il liberalismo?*, in «Critica fascista», a. I, n. 1, 15 giugno 1923, p. 7. Cfr. F. Cordova, *Le origini dei sindacati fascisti*, cit., pp. 247-260.

[104] C. Costamagna, *Nominalismo liberale e realismo fascista*, in «Critica fascista», a. I, n. 9, 15 ottobre 1923, p. 175 e ss.

[105] Nell'estate del 1924 anche un intransigente come Volt attaccò il teorico del sindacalismo nazionale accusandolo di difendere lo stato di diritto e di fare riferimento a Kant e ad una filosofia pacifista. Cfr. Volt, *Filosofia dell'autorità*, in «Gerarchia», a. III, n. 7, luglio 1924, pp. 416-421.

[106] S. Panunzio, *Lo Stato fascista*, Bologna, Cappelli, 1925, p. 25.

[107] *Ibidem*, pp. 47-51. Il corsivo è dell'autore.

[108] *Ibidem*, p. 101.

[109] *Ibidem*, p. 112.

[110] C. Costamagna, *Fascismo corporativo*, in «Critica fascista», a. III, n. 22, 15 novembre 1925, p. 422.

[111] Id., *Lo Stato fascista*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», a. VI, f. I, gennaio-marzo 1926, p. 166; cfr. la risposta di S. Panunzio, *Ancora sulle relazioni fra Stato e Sindacati, (il neosindacalismo di Stato)*, ivi, a. VI, f. II, aprile-giugno 1926, pp. 272-283 e la replica di C. Costamagna, *Stato corporativo (a proposito del neosindacalismo di Stato)*, ivi, a. VI, n. 3, luglio-settembre, pp. 414-422.

[112] G. Bottai, *Lineamenti di dottrina fascista*, in «Critica fascista», a. IV, n. 1, 1 gennaio 1926, p. 1.

[113] Fra le ragioni che determinarono la nascita della facoltà di scienze politiche di Perugia vi era anche l'insoddisfazione per i risultati raggiunti da quella di Roma, giudicata da molti incapace di formare una classe dirigente davvero fascista. Cfr. M.C. Giuntella, *Autonomia e nazionalizzazione dell'Università. Il fascismo e l'inquadramento degli Atenei*, Roma, Studium, 1992, pp. 89-107; E. Gentile, *La facoltà di Scienze Politiche nel periodo fascista*, cit., pp. 64-65.

[114] Acs, Spd, Co, 509.530, R. Università di Perugia, verbale della riunione del 12 marzo 1928 e cfr. lettera di B. Mussolini ad A. Casati del 3 dicembre 1924: «Caro Casati l'idea di fare una università di stranieri è ottima».

[115] Mussolini, che seguiva con particolare attenzione gli sviluppi dell'università perugina, chiese a Panunzio che la facoltà preparasse uno studio sistematico «sull'atteggiamento anti-operaio e anti-sindacale della Rivoluzione francese». Acs, Spd, Co, 509.542, Sergio Panunzio.

[116] Per l'attività di Panunzio nella facoltà romana di scienze politiche cfr. E. Gentile, *La facoltà di scienze politiche nel periodo fascista*, cit., p. 64 e pp. 69-75 e P. Ridola, *Sulla fondazione teorica della «dottrina dello Stato». I giuristi della Facoltà Romana di Scienze Politiche dalla istituzione della Facoltà al 1943*, ivi, pp. 128-138.

[117] Cfr. P. Ridola, *Sulla fondazione teorica della «dottrina dello Stato»*, cit., pp. 135-136.

[118] S. Panunzio, *Il sentimento dello Stato*, Roma, Libreria del Littorio, 1929, p. 27.

[119] Cfr. E. Gentile, *La facoltà di scienze politiche*, cit., p. 71.

[120] G. Perticone, *Il «sentimento» dello Stato*, in «Politica sociale», a. I, luglio 1929, pp. 419-423. La citazione è a p. 421.

[121] S. Panunzio, *Teoria generale dello Stato fascista. Appunti di lezioni*, Padova, Cedam, 1937, p. VIII.

[122] *Ibidem*, p. 195.

[123] *Ibidem*, p. 197.

[124] *Ibidem*, p. 198.

[125] *Ibidem*, p. 210.

[126] Acs, Spd, Co, 509.542, Sergio Panunzio. Il 28 novembre del 1938 scrisse a Mussolini per ringraziarlo.

[127] Cfr. A.J. Gregor, *L'ideologia del fascismo*, Milano, Il Borghese, 1974, p. 209, trad. italiana del volume *The Ideology of fascism. The rationale of totalitarianism*, New York, London, Free Press, McMillan, 1969.

[128] Carlo Costamagna, in *Repertorio biografico dei Senatori dell'Italia fascista*, a cura di E. Gentile e E. Campochiaro, Napoli, Bibliopolis, 2003, vol. 2, C-D; M. Cupellaro, Carlo Costamagna, in *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 25, p. 276; T.E. Frosini, Carlo Costamagna, in *Dizionario Costituzionale*, a cura di M. Ainis, Roma, Laterza, 2000, p. 120; M. Sbriccoli, Carlo Costamagna, in *Dizionario del fascismo*, cit., vol. I, p. 367. Cfr. G. Malgieri, Carlo Costamagna. *Dalla caduta dell'“ideale moderno” alla “nuova scienza” dello Stato*, Vibo Valentia, Sette Colori, 1981; A. Pagliuca, *Lo Stato nel pensiero di Carlo Costamagna*, Napoli, Novene, 1987; M. Toraldo di Francia, *Per un corporativismo senza “corporazioni”*. “Lo Stato” di Carlo Costamagna, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 19, 1989, pp. 267-327; F. Lancaster, “Dottrina” e politica nell'università italiana. Carlo Costamagna e il primo concorso di diritto corporativo, in Id., *Momenti e figure nel diritto costituzionale in Italia e in Germania*, Milano, Giuffrè, 1994, pp. 93-119; L. Galantini, *Il fascismo radicale di Carlo Costamagna*, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», 11, 1999, pp. 89-104; M. Benvenuti, *Il pensiero giuridico di Carlo Costamagna*, in «Nomos», 10, 2005, nn. 1-2, pp. 17-102.

[129] Acs, Mi, Dpp, fascicoli personali, Costamagna Carlo, b. 340, f. 21.

[130] Cfr. C. Costamagna, *Il problema dei consigli tecnici di competenza*, Roma, La Poligrafica Nazionale, 1924; sull'evoluzione dei gruppi di competenza in consigli tecnici e per brevi riferimenti a Costamagna, cfr. A. Aquarone, *Aspirazioni tecnocratiche del primo fascismo*, cit., pp. 124-128; Id., *L'organizzazione dello Stato totalitario*, cit., p. 48; B. Uva, *La nascita dello stato corporativo fascista*, cit., p. 20; F. Cordova, *Le origini dei sindacati fascisti*, cit., soprattutto per il rapporto fra Costamagna e Mussolini e la fine dei consigli tecnici, pp. 240-306.

[131] Afg, lettera di C. Costamagna a G. Gentile, Roma, 27 ottobre 1924.

[132] Cfr. Agb, lettera di C. Costamagna a G. Bottai, Roma, 6 febbraio 1925. Cfr. inoltre, C. Costamagna, *Classe dirigente*, in «Critica Fascista», a. II, n. 2, 15 gennaio 1924, p. 303 e ss; Id., *La rivoluzione nazionale*, ivi, a. III, n. 3, 1 febbraio 1925, p. 45 e ss; Id., *La rivelazione della patria*, ivi, a. III, n. 5, 1 marzo 1925, p. 90.

[133] Cfr. Afg, lettera di C. Costamagna a G. Gentile, 24 febbraio 1925.

[134] Cfr. C. Costamagna, *Fascismo corporativo*, in «Critica Fascista», a. III, n. 22, 15 novembre 1925, p. 422 e ss. Per l'analoga posizione di Bottai sui lavori della Commissione dei Diciotto, cfr. *Lineamenti di dottrina fascista*, ivi, a. IV, n.1, 1 gennaio 1926, p. 1. Cfr. anche Afg, lettera di Costamagna a G. Gentile, Roma, 19 settembre 1925, sul pericolo che Rocco potesse trasformare l'ordinamento giuridico in senso sindacale.

[135] C. Costamagna, *La rivelazione della patria*, in «Critica Fascista», a. III, n. 5, 1 marzo 1925, p. 90.

[136] Acs, Pcm, Gabinetto, 1931-1933, Commissione dei Soloni, lettera di G. Gentile a B. Mussolini del 18 luglio 1925 e lettera di G. Gentile ad A. Rocco del 18 luglio 1925.

[137] Cfr. Afg, lettera di C. Costamagna a G. Gentile, Roma, 9 gennaio 1926, Carta intestata, Capo di Gabinetto ministero della Giustizia.

[138] Ivi, lettera di Costamagna a G. Gentile, 19 settembre 1925: quando la Scuola di Scienze Politiche di Roma era stata appena trasformata in facoltà, Costamagna si rivolse a Gentile chiedendogli di elaborare «un progetto per la fascistizzazione della Scuola» da presentare al Gran Consiglio. «Mi ha spinto a questo discorso - scriveva al filosofo - l'amico Bottai facendomi presente l'opportunità che la Scuola di giornalismo fosse unita alla scuola di Scienze politiche». Sulla storia della facoltà di scienze politiche dell'università «La Sapienza» di Roma durante il fascismo cfr. M.C. Giuntella, *Autonomia e nazionalizzazione dell'Università*, cit; M. D'Addio, *Le origini della Facoltà Romana di Scienze politiche*, in *Passato e presente delle facoltà di scienze politiche*, cit., pp. 25-44 e E. Gentile, *La Facoltà di Scienze politiche nel periodo fascista*, ibidem, pp. 45-86.

[139] C. Costamagna, *Il senso dello Stato*, in «Critica Fascista», a. V, n. 2, 15 gennaio 1927, pp. 27-28.

[140] Afg, lettera di G. Codignola a G. Gentile, 29 maggio 1928. Il pedagogista gentiliano si riferiva al volume *Diritto corporativo italiano* con la prefazione di Alfredo Rocco che uscì nel 1928 per Utet. L'anno precedente Costamagna aveva pubblicato, *Manuale di diritto corporativo italiano*, con prefazione di A. Rocco, Torino, Utet, 1927.

[141] Ivi, lettera di A. Carlini a G. Gentile, 21 gennaio 1928.

[142] Acs, Mpi, Is, I, Concorsi a cattedre, 1924-1954, b. 27, Carlo Costamagna.

[143] Afg, lettera di G. Gentile a A. Carlini, 31 marzo 1928.

[144] Ivi, allegato alla lettera di A. Carlini a G. Gentile del 19 giugno 1928. Si tratta della delibera del Senato accademico dell'università di Pisa, inviata al ministro dell'Istruzione, dopo aver ottenuto i pareri favorevoli dello stesso Senato accademico, delle facoltà interessate, del consiglio d'amministrazione, degli enti locali, e delle scuole tecniche coinvolte nella creazione del centro di studi corporativi e in cui si legge: «Sono annessi alla Facoltà Giuridica due Istituti di perfezionamento: Istituto di Statistica e di economia ed Istituto teorico e pratico di legislazione corporativa. [...] L'Istituto teorico e pratico di legislazione corporativa ha per iscopo di perfezionare i giovani nelle speciali discipline attinenti all'ordinamento corporativo italiano, e fornire loro la preparazione specifica per gli uffici direttivi dell'organizzazione corporativa. Ciascun istituto conferisce al termine del corso uno speciale diploma. [...] Gli insegnamenti impartiti nell'istituto teorico pratico di legislazione corporativa sono i seguenti: 1. Dottrina dello Stato; 2. Legislazione corporativa dell'economia e del lavoro; 3. Diritto professionale nell'agricoltura, nell'industria, nel commercio e nelle libere professioni; 4. Legislazione sugli infortuni, l'assistenza e la previdenza; 5 Legislazione agraria».

[145] Ivi, lettera di A. Carlini a G. Gentile, 28 giugno 1928.

[146] P. Nello, «*Il Campano*». *Autobiografia politica del fascismo universitario pisano, (1926-1944)*, Pisa, Nistri Lischi, 1983, p. 29.

[147] Afg, lettera di C. Costamagna a G. Gentile, 24 giugno 1929.

[148] G. Bottai, *Lettera-programma*, in «Lo Stato», a. I, f. 1, gennaio febbraio 1930, p. 1. Sull'intervento di Bottai cfr. L. Mangoni, *Giuristi e politica*, in *Stato e cultura giuridica in Italia dall'unità alla Repubblica*, a cura di A. Schiavone, Roma, Laterza, 1990, p. 331.

[149] Afg, lettere di C. Costamagna a G. Gentile del 14 febbraio, del 5 aprile e del 29 ottobre 1930. Evidentemente preoccupato di perdere la fiducia di Gentile, gli scrisse nell'aprile del 1930, quando venne a sapere che «qualcuno avrebbe insinuato [...] con intenzione, che io avrei partecipato alla [...] polemica del camerata Orano con applausi di particolare adesione a certe sue censure. Mi preme dichiararle che non sono affatto mutati i sentimenti di ammirazione e di devozione che ho sempre professati per V.E.». Come si vedrà più avanti, Costamagna si riferiva al pesante attacco che Paolo Orano aveva rivolto al filosofo nel marzo del 1930 alla Camera dei Deputati.

[150] La storia del primo concorso di diritto corporativo è stata ricostruita da F. Lanchester nel suo, *"Dottrina" e politica nell'università italiana. Carlo Costamagna e il primo concorso di diritto corporativo*, cit., pp. 93-119. Sul dibattito fra i giuspubblicisti negli anni del fascismo, cfr. Id., *I giuspubblicisti tra storia e politica. Personaggi e problemi nel diritto pubblico del secolo XX*, Torino, Giappicchelli, 1998.

[151] Id., *"Dottrina" e politica nell'università italiana*, cit., pp. 105-107.

[152] *Ibidem*.

[153] *Ibidem*.

[154] Afg, lettera di C. Costamagna a G. Gentile, Roma, 9 dicembre 1930.

[155] Ivi, lettera di C. Costamagna a G. Gentile, 21 novembre 1931. «Dieci anni di lavoro nel regime e due nella preparazione rivoluzionaria si concludono male con un trattamento che non è stato riservato nemmeno agli antifascisti. La mia posizione personale è profondamente colpita: conservo però i nervi a posto e confido nella giustizia». Per le vicende che portarono alla nascita del collegio Mussolini di scienze corporative, cfr. P. Nello, «*Il Campano*», cit., p. 92.

[156] Acs, Mpi, Is, liberi docenti, 1930-1950, f. Costamagna Carlo. Cfr. la richiesta di Costamagna per la libera docenza in «Principi di legislazione fascista», del 24 novembre 1932, approvata dalla facoltà di scienze politiche l'8 febbraio del 1933. Costamagna aveva chiesto al

ministro dell'Educazione Nazionale l'istituzione di una commissione apposita che valutasse se fosse idoneo all'insegnamento della materia e aveva sottolineato che «Principi di legislazione fascista» era disciplina già inserita nello statuto della facoltà di scienze politiche di Perugia. Cfr. la proposta del consiglio di facoltà di scienze politiche per conferire la libera docenza in «Storia e dottrina del fascismo» a Costamagna il 16 maggio 1938, proposta accolta dal ministro Bottai il 7 luglio del 1938.

[157] Camera dei Deputati, Atti parlamentari, XXVIII Legislatura, 1929-1934, vol. VII, Discussioni, dal 16 novembre 1932 al 18 marzo 1933, *Discussione sullo stato di previsione della spesa per l'esercizio 1 luglio 1933 - 30 giugno 1934*. L'intervento di Costamagna è a p. 8154 ed è dell'11 marzo 1933.

[158] *Ibidem*, p. 8157.

[159] G. Gentile, *Hegel, Orestano e il Fascismo*, in «Educazione fascista», a. XI, f. 6, giugno 1933, p. 495.

[160] Cfr. le riflessioni di A.J. Gregor, *L'ideologia del fascismo*, cit., p. 209 che sottolinea i caratteri antirazionalistici della proposta di Costamagna.

[161] C. Costamagna, *Considerazioni critiche sulle tendenze speculative moderne in merito ai concetti di Stato e di diritto*, in *Atti dell'VIII Congresso Nazionale di Filosofia*, cit., p. 256.

[162] *Ibidem*, p. 258.

[163] *Ibidem*, p. 259.

[164] Cfr. il lungo saggio di M. Benvenuti, *Il pensiero giuridico di Carlo Costamagna*, cit., p. 40 e anche p. 48, che parla di una diffusa cultura idealista che avrebbe contraddistinto i teorici del fascismo come Costamagna.

[165] La Direzione, *Borghesia della coltura*, in «Lo Stato», a. V, f. III, marzo 1934, p. 192.

[166] Id., *I due filosofi all'Indice*, ivi, a. V, f. VI, giugno 1934, p. 448.

[167] *Ibidem*.

[168] Id., *I corsi di preparazione politica*, ivi, a. VI, f. III, marzo 1935, pp. 213-216.

[169] Id., *L'Istituto fascista di cultura*, ivi, a. VI, f. VIII-IX, agosto settembre 1935, p. 604 e *Nascita dell'Istituto Nazionale di Cultura Fascista*, ivi, a. VIII, f. I, gennaio 1937, pp. 51-52.

[170] Id., *Orientamenti culturali*, ivi, a. VI, f. VI, giugno 1935, p. 435.

[171] Id., *Aggiornare l'Enciclopedia Italiana*, ivi, a. IX, f.X, ottobre 1938, p. 547.

[172] Cfr. Id., *Storia e dottrina del Fascismo*, Torino, Utet, 1938, p. 29.

[173] *Ibidem*.

[174] *Ibidem*, p. 89 e ss.

[175] *Ibidem*.

[176] A.J. Gregor, *L'ideologia del fascismo*, cit., p. 211.

[177] Cfr. R. Del Ponte, *Julius Evola. Una bibliografia. 1920-1994*, in «Futuro Presente», 3, 1995, n. 6, pp. 27-70; cfr. il recente e importante contributo di F. Cassata, *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003. Sul problema del razzismo e dell'antisemitismo di Evola, che qui non verrà affrontato, cfr. F. Germinario, *Razza del sangue, razza dello spirito. Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo (1930-1943)*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001. Dello stesso autore, cfr. *Julius Evola, in Dizionario del fascismo*, cit., vol. I, pp. 497-498.

[178] A. Negri, *Julius Evola e la filosofia*, Milano, Spirali, 1988. Per una ricostruzione del pensiero e della biografia intellettuale di Evola, che tiene anche conto del rapporto fra l'autore e la politica del suo tempo, cfr. gli articoli di M. Rossi, «*Lo Stato democratico e l'antifascismo antidemocratico di Julius Evola*», in «Storia contemporanea», 20, 1989, n. 1, pp. 5-43; Id., *L'avanguardia che si fa tradizione: l'itinerario culturale di Julius Evola dal primo dopoguerra alla metà degli anni trenta*, ivi, 22, 1991, n. 6, pp. 1039-1090; Id., *Julius Evola e la Lega teosofica indipendente di Roma*, ivi, 25, 1994, n. 1, pp. 39-55; una raccolta di studi su Evola in cui emergono diversi punti di vista è *Delle rovine ed oltre. Saggi su Julius Evola*, Roma, Pellicani, 1995. Sul rapporto fra Evola e Gentile, cfr. S. Arcella, *L'epistolario Evola-Gentile*, in «Futuro Presente», 3, 1995, n. 6, pp. 79-89; M. Durst, *Il contributo di Julius Evola*

all' "Enciclopedia Italiana", in «Il Veltro», 42, 1998, nn. 3-4, pp. 335-340.

[179] M. Tarchi, *Evola e il fenomeno storico del fascismo*, in *Diorama filosofico. Problemi dello spirito nell'etica fascista. Antologia della pagina speciale di Regime fascista*, diretta da Julius Evola, a cura di M. Tarchi, Roma, Edizioni Europa, 1974; dello stesso autore cfr. l'introduzione a *La Torre, foglio di espressioni varie e di tradizione una*, Milano, Il Falco, 1977; M. Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, Roma, Ciarrapico, 1984 e Id., *La rivoluzione conservatrice in Italia*, cit., pp. 206-207, pp. 214-232; M. Tarchi, *Julius Evola e il fascismo. Note su un percorso non ordinario, in cultura e fascismo. Letteratura, arti e spettacolo di un ventennio*, a cura di M. Biondi e A. Borsotti, prefazione di E. Ghidetti, Firenze, Ponte alle grazie, 1990, pp. 123-142; A. Giuli, *Evola-Gentile-Spirito. Tracce di un incontro impossibile*, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», 9, 1997, pp. 411-442, che può collocarsi fra i due gruppi di studiosi perché, pur sottolineando la tensione antigentiliana del giovane Evola, evidenzia come egli «assuma tesi e presupposti [dell'attualismo] inquadrandoli peraltro nella propria architettura di pensiero».

[180] Cfr. M. Veneziani, *La rivoluzione conservatrice in Italia*, cit., p. 225 e A.J. Gregor, *L'ideologia del fascismo*, cit., p. 211.

[181] J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, Todi, Roma, Atanòr, 1925, p. 12. Nel volume confluiscono, fra gli altri, il primo scritto che Evola dedicò a Gentile, ovvero una recensione a *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Bari, Laterza, 1923 che uscì su «Ultra» a. XVII, nn. 4-5, ottobre novembre 1923, pp. 270-272.

[182] Evidenziando un problema sollevato per la prima volta da Benedetto Croce molti anni addietro, in *Saggi sull'idealismo magico* Evola accusò Gentile di scivolare nel panlogismo e cioè di aver costruito un sistema in cui la realtà si identifica col pensiero per cui è impossibile dedurre «un principio di determinazione, [che] renda effettivamente conto della molteplicità e diversità dei fenomeni». In questo senso sosteneva che Gentile non avesse spiegato «perché l'io, in generale distanzi da sé un altro e poi anche perché in questo altro non si rispecchi esattamente [...]». In altre parole, notava Evola, del divenire in Gentile si trova una semplice esposizione, non una deduzione trascendentale». *Ibidem*, p. 150.

[183] *Ibidem*, p. 19.

[184] La recensione di A. Carlini a *Saggi sull'idealismo magico* di Evola è nella rubrica *Filosofia* in «Vita Nova», a. I, n. 9, settembre 1925, pp. 43-44.

[185] Cfr. U. Spirito, *Rassegna di studi sull'idealismo attuale*, IV, in «Giornale critico della filosofia italiana», a. VIII, n. II, marzo 1927, pp. 144-150, poi in *L'idealismo italiano e i suoi critici*, cit., pp. 192-204 e soprattutto la replica di Spirito alle accuse di intellettualismo che Evola aveva rivolto agli idealisti a p. 204. Cfr. anche A. Giuli, *Evola-Gentile-Spirito*, cit. pp. 428-430.

[186] Cfr. A. Negri, *Julius Evola e la filosofia*, cit., p. 19.

[187] Cfr. M. Rossi, *Julius Evola e la Lega teosofica indipendente di Roma*, cit., p. 46 e G.F. Lami, *Per una lettura dell'epistolario Evola-Tilgher*, in «Futuro Presente», 3, 1995, n. 6, pp. 71-88.

[188] Cfr. J. Evola, *Il Cammino del Cinabro*, Milano, Scheiwiller, 1972, p. 76 dove racconta come nacque la collaborazione alla rivista di Bottai che conosceva da quando entrambi erano futuristi; cfr. anche M. Rossi *L'avanguardia che si fa tradizione*, cit. p. 1075.

[189] Si tratta dell'articolo di J. Evola, *Il fascismo quale volontà d'impero e il cristianesimo*, in «Critica fascista», a. V, n. 24, 15 dicembre 1927, pp. 463-464.

[190] *Ibidem*, p. 464.

[191] Evola pubblicò nel 1928 il suo volume *Imperialismo pagano* raccogliendo gli interventi polemici e rispondendo alle critiche. Cfr. M. Tarchi, *Julius Evola e il fascismo*, cit., pp. 126-127, che sottolinea la scelta di Bottai di non concedere a Evola la possibilità di replicare ai suoi critici, sancendo di fatto la fine della collaborazione del filosofo a «Critica fascista».

[192] Cfr. R. Pavese, *Fascismo e cristianesimo*, in «Vita nova», a. IV, n. 2, febbraio 1928, pp. 118-121.

[193] F. Cassata, *A destra del fascismo*, cit., p. 11 fa notare come la prospettiva metafisica e l'interventismo ideologico-politico, l'oscillazione tra inattualità metafisica e l'impegno nell'attualità storico-politica furono sempre compresenti nel percorso biografico ed intellettuale di Evola.

[194] L. Grassi, *L'Imperialismo pagano di J. Evola*, in «Vita Nova», a. IV, n. 7, luglio 1928, pp. 545-550.

[195] Cfr. le lettere di J. Evola a G. Gentile in Afg, Roma, 2 maggio 1928; Roma, 17 maggio e 30 luglio 1929. Cfr. anche S. Arcella, *L'epistolario Evola-Gentile*, cit; M. Durst, *Il contributo di Julius Evola all'«Enciclopedia Italiana»*, cit., ipotizza che, oltre alla voce Atanor, Evola abbia scritto più voci non firmate e ricostruisce i rapporti del filosofo con Emilio Servadio e con i collaboratori dell'Enciclopedia.

[196] Cfr. M. Tarchi, *Julius Evola e il fascismo*, cit., pp. 128-129; F. Cassata, *A destra del fascismo*, cit., pp. 51-63 per la polemica fra Evola e Antonio Bruers sull'imperialismo e sul mito della tradizione italica di cui Bruers fu un appassionato sostenitore. Cfr. anche L. Lattarulo, *L'Archivio Bruers alla Nazionale di Roma*, in «Quaderni della Biblioteca nazionale centrale di Roma», 9, 2002, pp. 91-104.

[197] J. Evola, «Cultura», *stile di vita e stile fascista*, in «Vita Nova», a. VIII, n. 1, gennaio 1932, pp. 3-7.

[198] *Ibidem*, p. 4. Il corsivo è dell'autore.

[199] G. Maffei [J. Evola], *La romanità di Hegel e le logomachie di «Orestano»*, in «Vita Nova», a. IX, n. 6, giugno 1933, pp. 454-457.

[200] Id., *Di chi è precursore Hegel?*, in «La Vita Italiana», a. XXII, f. CCLI, 15 febbraio 1934, pp. 169-181. Cfr. gli interventi di G. Preziosi, *Hegel precursore, che fregatura!*, ivi, a. XXII, vol XLIII, f. CCL, 15 gennaio 1934, p. 107; *Gioco di bussolotti*, ivi, a. XXII, f. CCLIII, 15 aprile 1934, p. 488 e *A fil di logica*, ivi, a. XXII, f. CCLIV, 15 maggio 1934, p. 627.

[201] Cfr. J. Evola, *In margine al IX Congresso filosofico*, in *Diorama filosofico*, cit., p. 167.

[202] J. Evola, *Il superamento dell'idealismo*, *ibidem*, p. 211.

[203] Id., *La ricostruzione dell'idea di Stato*, in «Lo Stato», a. V, f. II, febbraio 1934, pp. 113-133.

[204] Cfr. Id., *Sul fondamento spirituale della nuova scienza dello Stato*, ivi, a. VIII, f. V, maggio 1937, pp. 275-286. Cfr. sul legame fra i due autori, A.J. Gregor, *L'ideologia del fascismo*, cit. e sulla collaborazione di Evola alla rivista di Costamagna, cfr. A. Campi, *Organicismo, idea imperiale e dottrina della razza*, in «Trasgressioni», 1, 1986, n.1, pp. 39-59. Cfr. A. Giuli, *Evola-Gentile-Spirito*, cit., p. 432 che sottolinea come alla fine degli anni venti Evola accentuasse le componenti gnostiche e irrazionalistiche, già presenti nel suo percorso filosofico e accentuasse i temi del suo antigentilianesimo.

[205] F. Cassata, *A destra del fascismo*, cit., p. 115, cfr. anche per l'analisi del volume *Rivolta contro il mondo moderno*, che Evola pubblicò nel 1934 e fu una delle sue opere più impegnative.

[206] J. Evola, *Sul fondamento spirituale della nuova scienza dello Stato*, cit.

[207] *Ibidem*, p. 280.

[208] J. Evola, *Il problema della decadenza*, in «Lo Stato», a. IX, f. V, maggio 1938, pp. 269-277. La citazione è a p. 275 e il corsivo è dell'autore.

[209] A.J. Gregor, *L'ideologia del fascismo*, cit. p. 211.

[210] U. Spirito, *Memorie di un incosciente*, Milano, Rusconi, 1977, p. 49. Cfr. R. De Felice, *Ugo Spirito e la politica fra le due guerre*, in *Il pensiero di Ugo Spirito*, Roma, Istituto Enciclopedia Italiana, 1988-1990, t. II, p. 255 che invitava gli studiosi a verificare le affermazioni dell'autore di *Memorie di un incosciente*. La bibliografia dei suoi scritti è in *L'opera di Ugo Spirito*, a cura di F. Tamassia, Roma, Fondazione Ugo Spirito, 1986. Per una rassegna degli studi su Ugo Spirito, si rimanda al volume di G. Dessì, *Ugo Spirito. Filosofia e rivoluzione*, Luni, Milano, Trento, 1999.

[211] Così sosteneva in U. Spirito, *Giovanni Gentile*, Firenze, Sansoni, 1969, p. 8.

[212] Lo stesso Spirito ricordò che i temi sviluppati sulla rivista avevano trovato un primo approccio in un suo articolo *La scienza dell'economia*, pubblicato sul «Giornale critico della filosofia italiana» nel luglio del 1926, a. VII, n. III, pp. 286-300. Cfr. G. Parlato nella sua introduzione a *Il carteggio Bottai-Spirito, (1924-1932)*, cit., pp. 105-120.

[213] *Programma*, in «Nuovi Studi di diritto, economia e politica», a. I, f. 1, novembre 1927,

p. 1. A proposito della rivista, cfr. le osservazioni di A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, vol. I, pp. 467-469; cfr. A. Asor Rosa, *Una polemica corporativa*, in *Storia d'Italia*, vol. X, cit., pp. 1489-1495; L. Punzo, *L'esperienza di "nuovi studi di diritto, economia e politica"*, in *Il pensiero di Ugo Spirito*, cit., pp. 367-378; Id., *La soluzione corporativa dell'attualismo di Ugo Spirito*, Napoli, Esi, 1984, pp. 21-22; G. Dessì, *Ugo Spirito*, cit., pp. 50-53.

[214] *Programma*, cit., p. 4.

[215] Cfr. M. Torrini, *Scienza e filosofia negli anni '30*, cit., pp. 35-55.

[216] U. Spirito, *Scienza e filosofia*, in *Atti del VII Congresso nazionale di filosofia*, cit. p. 57.

[217] Cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile, 2. Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, Firenze, La nuova Italia, 1975, p. 66 e per la riflessione sul superamento dell'attualismo, e sul ruolo della scienza, e più in generale Id., *Dal corporativismo comunista all'Umanesimo scientifico. Itinerario teoretico di Ugo Spirito*, Manduria, Lacaita, 1964; cfr. anche il volume di H.A. Cavallera, *Ugo Spirito. La ricerca dell'incontrovertibile*, Formello, Seam, 2000, p. 18.

[218] U. Spirito, *Attualismo costruttore*, ripubblicato in *Scienza e filosofia*, Firenze, Sansoni, 1933, pp. 5-16.

[219] Id., *I fondamenti dell'economia corporativa*, Milano, Treves, 1932, p. 28.

[220] *Ibidem*, p. 41.

[221] A. Asor Rosa, *Una polemica corporativa*, cit., p. 1495; ma cfr. anche L. Punzo, *La soluzione corporativa dell'attualismo di Ugo Spirito*, cit.

[222] G. Dessì, *Ugo Spirito*, cit., p. 70.

[223] Cfr. G. Parlato, *Il carteggio Bottai-Spirito (1924-1932)*, cit., p. 117.

[224] U. Spirito, *Individuo e Stato nella concezione corporativa*, in *Atti del secondo convegno di studi sindacali e corporativi. Ferrara 5-8 maggio 1932*, vol. I, Roma, Tipografia del Senato, 1932, p. 188.

[225] *Ibidem*, p. 189. Sulle polemiche che seguirono il convegno, cfr. U. Spirito, *Risposta alle obiezioni*, in «Nuovi studi di diritto, economia e politica», a. V, f. II, marzo maggio 1932, pp. 94-99 e cfr. R. De Felice, *Mussolini il duce, I*, cit., pp. 9-18; F. Perfetti, *Ugo Spirito e la concezione della corporazione proprietaria al convegno di studi sindacali e corporativi di Ferrara del 1932*, in «Critica storica», 25, 1988, n. 2, pp. 202-243; il saggio di G. Parlato *Ugo Spirito e il sindacalismo fascista (1932-1942)*, in *Il pensiero di Ugo Spirito*, cit., t. 1, pp. 79-124, e G. Dessì, *Ugo Spirito*, cit., pp. 64-86.

[226] Sul corporativismo di Fanelli cfr. F. Perfetti, *Fascismo monarchico*, cit., pp. 309-347.

[227] G. A. Fanelli, *Contra Gentiles*, cit., p. 105. «Molti studiosi che pontificano nelle Università italiane con mentalità prettamente liberali, intendono inserire il corporativismo italiano tra una pratica di capitalismo liberale e una pratica di capitalismo comunistico. È contro questo inserimento assurdo che si rivolta la nostra coscienza» Lo scritto era in parte pubblicato in Id., *Individuo e Stato o il giuocatore di bussolotti*, in «Il Secolo fascista», a. II, n. 16, 15 ottobre 1932, p. 312. Sempre sullo stesso tema, cfr. F.C., *I pupilli di Gentile*, ivi, a. II, n. 16, 15 ottobre 1932, p. 317.

[228] Cfr. R. Carbonelli, *Bolscevismo hegeliano*, ivi, a. II, n. 8, 15 giugno 1932, p. 159.

[229] Cfr. M.C. Giuntella, *Autonomia e nazionalizzazione dell'Università*, cit., p. 76.

[230] Gli incontri di Spirito con Mussolini sono descritti in *Memorie di un incosciente* pp. 174-175. Gli appunti presi dal filosofo dopo i colloqui col capo del governo sono stati pubblicati in G. Parlato, *Due inediti spiritiani*, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», 9, 1997, pp. 295-312.

[231] U. Spirito, *Memorie di un incosciente*, cit., p. 177.

[232] *Ibidem*, p. 178.

[233] *Ibidem*, p. 183.

[234] Acs, Mpi, Dpp, fascicoli personali, Ugo Spirito, b. 1299.

[235] *Ibidem*. Dopo quelle indicate nel promemoria, la polizia politica produsse altre tre fiduciarie, relative a Spirito. In una del 7 marzo 1935 si legge: «un simile estremismo

rivoluzionario (se così si può chiamare) a parte il suo carattere collettivista e statalista, che si allontana nettamente dai principi sociali e politici del Fascismo, serve tutti meno che la Rivoluzione, sembra cioè ispirato e suggerito dalle correnti reazionarie per legittimare le loro riserve e resistenze».

[236] Cfr. G. Dessì, *Ugo Spirito*, cit., p. 88.

[237] Così scrive G. Dessì, *ibidem*, aderendo, per questo aspetto, alla ricostruzione di Spirito in *Memorie di un incosciente*. Segue l'interpretazione di Spirito anche P. Casini, *La filosofia a Roma*, in *Le città filosofiche*, cit., pp. 292-306.

[238] Cfr. Agb, le lettere di G. Bottai a U. Spirito del 16 novembre e 29 novembre XV, in cui gli garantiva l'appoggio per la sede di Genova. Cfr. L. Punzo, *L'esperienza di Nuovi Studi*, cit., p. 369.

[239] U. Spirito, *La Vita come ricerca*, Milano, Trento, Luni, 2000, p. 81.

[240] *Ibidem*, p. 89.

[241] *Ibidem*, p. 91.

[242] *Ibidem*, p. 93.

[243] Cfr. H.A. Cavallera, *Ugo Spirito. La ricerca dell'incontrovertibile*, cit., p. 30.

[244] Agb, lettera di U. Spirito a G. Bottai, Roma, 20 luglio 1940. Il testo – come rilevò Renzo De Felice in *Ugo Spirito e la politica tra le due guerre*, cit., pp. 257-258 – era stato presentato da Bottai a Mussolini ed è probabile che il direttore di «Critica fascista» l'avesse chiesto a Spirito come appunto da presentare al capo del governo. Cfr. anche Id., *Mussolini il duce, II*, cit., pp. 922-923 e a questo proposito il saggio di Spirito *Guerra rivoluzionaria* pubblicato nel 1989 in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», I, con un saggio introduttivo di G. Rasi, *La rivoluzione corporativa*, pp. 75-216.

[245] Cfr. *Il primo convegno dei gruppi scientifici dell'Istituto nazionale di cultura fascista sull'Idea di Europa (23-24 novembre 1942). Le relazioni di Camillo Pellizzi e di Gaetano Pietra e l'intervento di Ugo Spirito*, a cura e con introduzione di G. Longo, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», 6, 1994, pp. 127-188.

[246] Cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile, 2, Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, Firenze, La nuova Italia, 1975, p. 47, che faceva riferimento a M.F. Sciacca, *La filosofia oggi*, vol. 2, Milano, Bocca, 1954, pp. 43-44.

[247] Cfr. A. Guzzo, *Armando Carlini*, con una nota biografica di V. Sainati, Torino, Ed. di filosofia, 1960; *Armando Carlini*, a cura di V. Sainati, Torino, Ed. di filosofia, 1961; E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 411 e *passim*; Id., *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, cit., p. 17; C. Dollo, *Momenti e problemi dello spiritualismo: Varisco, Carabellese, Carlini, Le Senne*, Padova, Cedam, 1987; per i contatti con Mussolini, cfr. Y. De Begnac, *Taccuini mussoliniani*, cit., pp. 377 e *passim*; V. Sainati, *Armando Carlini e Ugo Spirito. Una concordia (fortemente) discors*, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», 6, 1994, pp. 189-198; P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, cit., pp. 117-127; M. Ciliberto, *La filosofia tra Pisa e Firenze*, in *Le città filosofiche*, cit., pp. 223-229 e *passim*.

[248] Cfr. P. Nello, «*Il Campano*», cit., pp. 14-29. I documenti citati dall'autore per la ricostruzione dello scontro fra Carlini e Morelli, il segretario del Guf, sono in Acs, Guf, f. Pisa, sf. varie, dove, fra l'altro, è custodito il carteggio fra i due.

[249] *Ibidem*, p. 21.

[250] *Ibidem*.

[251] *Ibidem*, p. 18.

[252] *Ibidem*, p. 29.

[253] A. Carlini, *Fascistizziamo le Università!*, in «Vita Nova», a. IV, n. 9, settembre 1928, pp. 719-720.

[254] Afg, lettera di A. Carlini a G. Gentile, Pisa, 23 gennaio 1929. Un'ipotesi sull'assenza di Carlini dalla lista dei candidati è stata formulata da P. Simoncelli, *La Normale di Pisa. Tensione e consenso, 1928-1938*, Milano, Franco Angeli, 1998, p. 39 che ha sottolineato la doppia sconfitta dei gentiliani, contrari ai patti lateranensi ed esclusi dalle candidature.

[255] Afg, lettera di G. Gentile a A. Carlini, Roma, 29 gennaio 1929.

[256] Ivi, lettera di A. Carlini a G. Gentile, 12 marzo 1929.

[257] A. Bruers, *La crisi dell'idealismo*, in «Il lavoro fascista», a. II, n. 201, 23 agosto 1929, p. 3. Cfr. E. Garin, *Antonio Bruers*, in *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 14, pp. 486-489 che mitigava il severo giudizio di A. Gramsci su Bruers, definito «famoso parabolano arruffone» in *Quaderni dal carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1977, vol. 1, p. 94. Per le vicende biografiche e il complesso percorso intellettuale dell'autore si rimanda a L. Lattarulo, *L'Archivio Bruers alla Nazionale di Roma*, cit., che fra l'altro ricorda le osservazioni di A. Del Noce sulla cultura italiana durante il fascismo e sul rapporto fra il pensiero cattolico e l'idealismo di Gentile in Id., *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 31, e soprattutto il capitolo dedicato a *Giacomo Noventa e l'«errore della cultura»*, pp. 19-119.

[258] A. Carlini, *Orientamenti della filosofia contemporanea*, Roma, Critica fascista, 1931, p. 13.

[259] *Ibidem*, p. 30.

[260] *Ibidem*, p. 79.

[261] *Ibidem*, p. 107.

[262] Afg, lettera di A. Carlini a G. Gentile, Pisa, 4 febbraio 1932.

[263] A. Carlini, *Orientamenti della filosofia contemporanea*, cit., p. 111.

[264] Id., *Alla ricerca di me stesso*, cit., p. 39.

[265] Id., *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini*, Roma, Istituto nazionale fascista di cultura, 1934, p. 7. Cfr. E. Garin, *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, cit., pp. 15-36, e le osservazioni a p. 16.

[266] A. Carlini, *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini*, cit., p. 9.

[267] *Ibidem*, p. 20.

[268] *Ibidem*.

[269] Afg, lettera di A. Carlini a G. Gentile, 19 febbraio XII, [1934]. Probabilmente si tratta del volume *La religiosità dell'arte e della filosofia*, Firenze, Sansoni, 1934.

[270] A. Carlini, *Orientamenti e problemi speculativi del pensiero filosofico italiano nell'età presente*, in «Giornale critico della filosofia italiana», a. XVII, vol. IV, 1936, p. 39.

[271] *Ibidem*, p. 42.

[272] Id., *Orientamenti*, in «Critica fascista», a. XV, n. 7, 1 febbraio 1937, pp. 108-109; Id. *Orientamenti*, ivi, a. XV, n. 8, 15 febbraio 1937, p. 129.

[273] G. Gentile, *Orientarsi sempre per non orientarsi mai*, cit.

[274] Afg, lettera di A. Carlini a G. Gentile, 27 febbraio XV [1937].

[275] A. Carlini, *Orientamenti*, in «Critica fascista», a. XV, n. 10, 15 marzo 1937, pp. 163-164.

[276] Id., *La concezione della vita nel fascismo*, ivi, a. XVII, n. 3, 1 dicembre 1938, pp. 46-47.

[277] Id., *Cultura e scuola nella concezione fascista. Discorso pronunciato alla Camera dei Deputati nella tornata del 9 marzo 1938*, XVI, Roma, Camera dei Deputati, 1938; Id., *La nostra scuola. Lineamenti di una filosofia dell'educazione seguiti da una bibliografia pedagogica*, Firenze, La Nuova Italia, 1943.

[278] Id., *Verso la nuova scuola*, Firenze, Sansoni, 1941, p. 242.

Capitolo quinto

Partito e governo contro Gentile

La nomina di Giuliano a ministro dell'Educazione venne inizialmente considerata come un segnale di ritorno del governo alla politica gentiliana. Ivice, la discussione sulla politica scolastica che si aprì in Parlamento sollevò un violento attacco contro Gentile. L'arrivo di De Vecchi alla guida del ministero sancì poi l'inizio del conflitto aperto con il partito fascista che avrebbe portato alla definitiva sconfitta di Gentile. Vengono illustrate le tappe di questo conflitto e il dibattito che si sviluppò attorno alle idee del filosofo fino alla caduta del regime.

1. Fascisti alla Minerva

Il 12 settembre del 1929, a sette mesi dalla firma dei patti lateranensi, e nell'ambito dell'ampio rimpasto di governo deciso da Mussolini dopo le elezioni plebiscitarie, Balbino Giuliano fu chiamato alla guida del ministero dell'Istruzione, che proprio allora cambiò nome e assunse quello di ministero dell'Educazione Nazionale[1]. Pochi giorni dopo la nomina, Giuliano ricevette un promemoria del duce, in cui si legge quanto segue:

Nell'insieme bisogna restare fedeli nella lettera e nello spirito alla riforma Gentile. Fra qualche tempo verrà la questione della libertà o meno dell'insegnamento. È evidente che quando lo Stato si toglie dal piano dell'istruzione pura e semplice per salire al piano della *educazione*, la libertà dell'insegnamento torna di nuovo al tappeto. Ma di ciò potremo calmamente riparlare[2].

Nella lettera al nuovo ministro Mussolini definì la libertà d'insegnamento, prevista dalla riforma del 1923, un principio incompatibile con i progetti del fascismo. Secondo il capo del governo, il regime sarebbe presto passato dal piano dell'istruzione a quello dell'educazione, e, quindi, la presenza di scuole private accanto ad istituti pubblici, avrebbe lasciato il posto al più rigido monopolio statale. Del resto, come si è già visto, nel luglio del 1927 rivolgendosi al ministro Fedele, Mussolini aveva puntualizzato l'orientamento della politica scolastica fascista criticando alcuni aspetti della riforma Gentile: aveva chiesto al ministro di alleggerire i programmi e di introdurre nuove discipline che favorissero un rapporto più stretto fra la scuola e il regime. E in questa direzione, cercando di accelerare il processo di fascistizzazione della scuola, Fedele prima e Belluzzo poi avevano modificato la riforma Gentile. Per altri versi, come scriveva nel promemoria diretto a Giuliano, e come aveva dimostrato mantenendo buoni rapporti con Gentile e non mancando di interpellarlo sulle questioni relative alla scuola, Mussolini considerava la riforma del 1923 un punto di riferimento della politica scolastica fascista. Dalla fine degli anni venti, questo orientamento ambivalente non cambiò, perchè pur non mettendo in discussione alcuni capisaldi della riforma e, primo fra tutti, l'esame di stato, i ministri che si susseguirono continuarono ad apportarvi modifiche.

Per la verità, quando Giuliano venne nominato ministro molti pensarono che il governo sarebbe tornato alla politica scolastica di Gentile. Il nuovo responsabile dell'istruzione era stato uno dei collaboratori del filosofo all'epoca del fascio di educazione nazionale, cui aveva aderito nel gennaio del 1920. Nel 1922 era entrato nel gruppo di competenza per la scuola con Codignola e Carlini e l'anno

successivo era stato nominato provveditore agli studi per la Lombardia. A differenza degli altri gentiliani, inoltre, Giuliano risultava iscritto al Pnf dal 1919, dato che nel marzo 1923 l'associazione nazionalista, di cui faceva parte, era confluita nel partito di Mussolini. Proprio per questo suo curriculum politico nel 1924 era stato eletto deputato e, grazie a Gentile che l'aveva segnalato a Mussolini, era stato nominato sottosegretario del ministro Casati. Giuliano aveva partecipato al congresso degli intellettuali fascisti nel marzo del 1925 ed era entrato a far parte del consiglio direttivo dell'istituto nazionale fascista di cultura sin dai giorni della sua fondazione. In quegli anni, sempre con l'aiuto di Gentile, si era dedicato alla carriera accademica e, nel gennaio del 1928, era stato nominato professore stabile di filosofia e storia della filosofia nell'istituto superiore di magistero di Firenze, diretto da Codignola[3].

Era, quindi, un intellettuale e un politico fascista decisamente vicino a Gentile. Per questo, nei giorni successivi alla formazione del nuovo governo, Enrico Castelli si domandò se l'avvento di Giuliano rappresentasse un ritorno del filosofo idealista e sulle pagine del suo diario notò che «con la costituzione di un Ministero dell'Educazione trionfa la tesi dello Stato etico»[4]. Analogamente, in un'informativa della polizia politica si legge:

L'entrata di Giuliano Balbino, contrariamente a quello che si diceva a Montecitorio, starebbe a significare, secondo i competenti, il ritorno ai concetti fondamentali di Gentile, deviati e storpiati dai suoi successori. Gentile è l'unico uomo italiano di alta coltura, dicono alla Minerva, che abbia aderito al fascismo. A lui bisogna ritornare e ci ritornerà Balbino sua creatura. Lui così porterà a compimento la riforma universitaria, lui riporterà l'ordine tra il confusionismo lasciato da Belluzzo nelle scuole medie e specie quelle industriali e integrative. [...] Di questo trionfo non se ne fa mistero da tutta la burocrazia del palazzo di viale del Re[5].

Fu ciò che pensarono anche i gentiliani. Dopo le polemiche con Fedele e con Belluzzo, dopo gli scontri con i cattolici e con i fascisti che li accusavano di anticlericalismo, Gentile e i suoi collaboratori sperarono di tornare ad influire direttamente sulla politica scolastica del regime[6]. Lo stesso filosofo non ebbe dubbi sul significato dell'incarico a Giuliano, che gli dovette sembrare ancora più importante dopo gli accordi del Laterano.

Al nostro amico – comunicò a Codignola nel novembre del 1929 – gli parlerò chiaro su tutti i punti, da quello scabrosissimo della politica ecclesiastica a quello pur molto delicato del ritorno alla schietta riforma. [...] che non è a quel posto per i suoi begli occhi; e che tutti ora s'aspettano da lui quello che non posso essere chiamato a far io[7].

In realtà, avrebbe presto capito che le sue aspirazioni erano lungi dal realizzarsi[8]. Pochi mesi dopo la nomina del nuovo ministro, in Parlamento giunse la discussione sulle iniziative del governo in materia scolastica che si trasformò in un vero e proprio attacco contro Gentile, considerato da molti come il principale responsabile dei ritardi della fascistizzazione della scuola. Tra l'altro, indicando una prima soluzione per risolvere il problema, il 28 marzo del 1930, il Gran Consiglio del fascismo stabilì che i rettori, i presidi delle facoltà universitarie e quelli delle scuole dovessero essere iscritti al Pnf da almeno cinque anni[9]. Alla Camera, lo storico Francesco Ercole, futuro ministro dell'Educazione Nazionale, commentò l'iniziativa del supremo organo del regime e denunciò la situazione in cui si trovavano le università:

Ora, onorevoli camerati, ciò che noi dobbiamo chiederci, e alla domanda noi dobbiamo rispondere con quella austera sincerità verso noi stessi che è l'essenza più profonda del carattere e della coscienza fascista è questo: se l'università, quale è oggi attrezzata è in tutto veramente in grado di fornire ai nostri giovani in modo di assolvere il compito che ad essi il Gran Consiglio ha affidato. E dobbiamo rispondere che in gran parte non è[10].

Esprimendo una convinzione diffusa, Ercole riteneva che l'origine dei problemi risiedesse nella difficoltà di creare una classe dirigente capace di guidare la scuola italiana e di imprimere un elemento di discontinuità con il passato. Per questo constatò amaramente che non poteva esserci altra soluzione se non quella implicitamente affermata nelle deliberazioni del Gran Consiglio, e cioè «la assoluta e incontrastata fedeltà al regime di coloro, che il Governo chiami a reggere o governare, nei suoi vari ordini e gradi la scuola»[11].

Meno pessimista di Ercole, ma anche più preciso nelle sue denunce fu Paolo Orano[12]. Fascista della prima ora, deputato dal 1919, e dal 1929 docente di storia del giornalismo nella facoltà di scienze politiche di Perugia, pronunciò la sua invettiva contro Gentile, individuando la causa dei problemi della scuola nell'influenza che il filosofo aveva avuto sulla cultura italiana[13]. L'idealismo, secondo la sua ricostruzione, si era impadronito delle case editrici, delle riviste e delle istituzioni culturali e aveva prodotto una crescente irrequietudine nella maggioranza dei fascisti. Per dar vita ad una scuola davvero fascista, spiegò ai suoi colleghi deputati, il regime non doveva cercare nella filosofia – e tanto meno in quella gentiliana – la propria legittimazione teorica. In questo senso affermò con enfasi che

le filosofie sono semplicemente strade che il pensiero percorre, e niente di più [...]. Il fascista è antifilosofico. Si può essere agnostico in democrazia, non si può essere agnostico di fronte a Mussolini. Il

mussolinismo è evidenza [...] è certezza^[14].

Di fronte a queste critiche e alla decisione del Gran Consiglio, Gentile si difese nell'aprile del 1930, quando il dibattito giunse in Senato. «Signori Senatori, disse in aula, nella scuola voi non potete trovare se non la stessa vita di fuori»^[15]. Sostenendo che la cosiddetta fascistizzazione era in ritardo a causa dei molti fascisti che avevano aderito al regime, senza maturare una fede sincera, preoccupati soltanto di rispettare l'ortodossia delle regole, affermò:

Quel che preme è che non si scambi la fede con la formula, la vita dello spirito con la tessera. [...] Ma il Regime è un'insegna, un programma, un principio. E non si è fascisti limitandosi ad aderire formalmente al Regime e a muoversi nella sua orbita. È troppo evidente che il fascista per paura [...] non è fascista se non colle labbra o, tutt'al più, colla schiena^[16].

Le sue parole non bastarono ad evitargli i ripetuti attacchi che ricevette in quei mesi, né poterono nulla sull'ambivalenza del ministro Giuliano. Per un verso sostenne che la politica scolastica del fascismo non si discostava da quanto era stato introdotto nel 1923 e precisò: «non tema il senatore Gentile che il Governo abbia voluto fare cosa assolutamente nuova»; per un altro, sottolineò che non si poteva impedire a nessun movimento «di rendere esplicito ciò che era implicito nelle sue prime manifestazioni di pensiero e di attività»^[17].

Assai meno ambigua del ministro fu la stampa fascista che seguì costantemente la discussione parlamentare e, in generale, il dibattito sulla fascistizzazione della scuola. Fra tutti i periodici, «La vita italiana» di Giovanni Preziosi si distinse per la durezza con cui criticò Gentile. La rivista aveva inaugurato la propria battaglia antigentiliana alla fine degli anni venti, in piena polemica sulla conciliazione. Alle affermazioni del «Corriere padano», che nell'estate del 1928 aveva sposato le tesi di Gentile, aveva replicato che la filosofia gentiliana rappresentava «una perfetta antitesi» alla dottrina della Chiesa e che il fascismo non l'aveva mai riconosciuta come sua^[18]. Dopo le dichiarazioni del Gran Consiglio i collaboratori de «La vita italiana» colsero l'occasione per tornare a criticare Gentile. Umberto Icolari notò: «Il problema è che Gentile non è fascista» e aggiunse:

Chi lo doveva dire ai fascisti che difendono da sei anni la riforma Gentile come la quinta essenza dell'intransigenza spirituale fascista, nella formazione della nuova generazione e che hanno fatto di Giovanni Gentile il simbolo di questa intransigenza, chi lo doveva dire di dover assistere oggi, in anno VIII al francescano e grottesco *embrassons nous* del più settario e fazioso uomo di pensiero che abbia avuto ed abbia il fascismo!^[19].

Ancor più chiaro fu Forges Davanzati che affermò perentorio: «il sistema filosofico di Gentile è assolutamente rispettabile, peccato non sia affatto fascista»[20]. Non fu da meno Giovanni Preziosi. Ovviamente, anch'egli sostenne che il filosofo non era fascista e che, anzi, rappresentava il principale responsabile dei ritardi della fascistizzazione della scuola. A differenza degli altri critici, tuttavia, il direttore de «La vita italiana» accusò gli stessi fascisti di aver permesso al filosofo di gestire importanti istituzioni del regime. A dimostrazione di quanto scriveva, ricordò con amarezza che negli anni venti molti avevano considerato Gentile l'ideologo del fascismo[21]. Ne nacque un dibattito acceso perché altri antigentiliani rammentarono che nel 1925, all'epoca del Manifesto degli intellettuali, Fanelli e i fascisti intransigenti avevano inaugurato la campagna antigentiliana del fascismo[22].

Di fronte alle polemiche della stampa e alla dichiarazione del Gran Consiglio, la posizione di Giuliano restò oscillante fra la volontà di difendere la politica scolastica di Gentile e quella di rispondere alle nuove esigenze della scuola fascista. Nell'aprile del 1931, ad esempio, quando Mussolini definì la riforma del 1923 «un errore dovuto ai tempi e alla mentalità dell'allora ministro», Giuliano propose di non sostituirla del tutto, ma di correggerla dove «manchevole o contraria a certi principi»[23]. Lo ribadì in Parlamento quando presentò il provvedimento per modificare i programmi delle scuole medie superiori che eliminò i testi di Rousseau e di Humboldt e inserì le opere di D'Annunzio e di Oriani[24].

Analoga alla linea politica del ministro, fu quella del suo successore, Francesco Ercole, che arrivò alla Minerva nel luglio del 1932[25]. Nel primo anno adottò i provvedimenti più importanti: il passaggio delle ultime scuole amministrate dai comuni al ministero dell'Educazione, l'elaborazione di un testo unico per la legislazione sull'università e, infine, la revisione dei programmi delle scuole medie. Anche in questo caso la discussione parlamentare che accompagnò i provvedimenti legislativi si trasformò in un'accusa generale contro Gentile e le polemiche furono talmente accese che il ministro Ercole, nel replicare in aula, sentì di dover difendere la riforma del 1923[26]. Non era un antigentiliano e pensava di poter conciliare il nuovo orientamento della politica scolastica con la riforma Gentile. A questo proposito dichiarò che era stata un primo passo nella costruzione della scuola fascista e che i nuovi provvedimenti non modificavano i suoi primi «tre principi» e cioè «autonomia amministrativa, autonomia didattica, esame di stato»[27].

La «politica dei ritocchi», e quindi il tentativo di mantenere alcuni aspetti della riforma del 1923, rispondendo alle nuove esigenze del

fascismo, terminò nel luglio del 1933 per iniziativa di Mussolini, che scrisse al ministro dell'Educazione Nazionale:

Caro Ercole, cogli ultimi provvedimenti – passaggio Scuole elementari allo Stato, testo unico per l'istruzione superiore, istituzione nuovi istituti, ritocchi dei programmi (i quali ritocchi hanno dato lo spunto all'Osservatore romano di stampare che si “riformava la riforma Gentile”) – ritengo che la scuola italiana abbia ormai raggiunto in tutti i suoi gradi un assetto, che, se non definitivo, dev'essere considerato stabile per molto tempo. [...]Ora si tratta di amministrare la Scuola, di farla cioè praticamente funzionare. [...] L'opera di fascistizzazione è e sarà il risultato di questa amministrazione. Non voglio quindi più sentir parlare ancora di “ritocchi” ecc. Adesso occorre un lungo periodo di stabilità e di calma[28].

In realtà, la stabilità invocata dal capo del governo durò meno di due anni perché con l'arrivo alla Minerva di Cesare Maria De Vecchi iniziò quella che lo storico francese Michel Ostenc ha definito la «controriforma della riforma Gentile»[29]. Appena nominato, il nuovo ministro fu accolto da un coro di consensi da parte di chi finalmente poteva salutare un vero fascista alla guida del ministero dell'Educazione Nazionale[30]. Paolo Orano, ad esempio, accolse «l'amico di tanti anni» e dichiarò che con la nomina di De Vecchi si liberava da quel senso di preoccupazione per la scuola italiana che dal 1922 non l'aveva mai abbandonato[31]. Nel dicembre del 1933, tra l'altro, Orano era stato nominato preside della facoltà fascista di scienze politiche di Perugia e con il fervore politico che lo caratterizzava aveva scritto spesso al capo del governo per comunicargli le iniziative della facoltà, come aveva fatto nel marzo del 1934 quando l'aveva informato che aveva dato ordine a tutti i docenti di scienze politiche di leggere e commentare gli scritti e i discorsi del duce[32]. Fu proprio con questa fede nel fascismo e in Mussolini che Orano commentò l'arrivo di De Vecchi all'Educazione Nazionale e lo definì «l'uomo di sintesi: guerriero, ambasciatore, governatore, soldato, squadrista, uomo di battaglia, volontà tutta politica, spirito insieme di storico e di artista»[33].

In effetti, fin dalle origini del fascismo De Vecchi era stato un sincero antigentiliano[34]. Nel 1935 non deluse le aspettative degli avversari di Gentile e si fece promotore di quella che definì la «bonifica della cultura», un progetto in cui la scuola, interamente purificata dalle influenze gentiliane, avrebbe costituito il centro propulsore dello stato fascista[35]. L'attività riformatrice di De Vecchi fu caratterizzata dall'accentramento di tutti i poteri decisionali nelle mani del ministro e dall'eliminazione di ogni autonomia della scuola e

dell'università. La concentrazione delle funzioni lo portò, fra l'altro, ad abolire gli organi consultivi dell'amministrazione scolastica ad eccezione del consiglio superiore dell'educazione nazionale che, tuttavia, volle ristrutturare completamente. Egli decise, infatti, di sopprimerne tutte le sezioni, di eliminare l'obbligatorietà della sua consulenza, di ridurre drasticamente il numero dei suoi componenti e di assicurare seggi di diritto al segretario del Pnf e a quello della Onb. Quanto invece all'autonomia didattica, De Vecchi sopprime la libertà di scelta delle materie e dei programmi delle facoltà universitarie introdotta nel 1923 e introdusse l'insegnamento premilitare nelle scuole^[36].

Furono queste le premesse su cui si sviluppò l'aspro scontro fra Gentile e De Vecchi, che raggiunse toni particolarmente accesi in due occasioni: la prima fu provocata da Bottai, che nell'aprile del 1935 intervenne su «Critica fascista» con un articolo dedicato a *Il problema della scuola* ^[37] in cui presentò la sua lunga riflessione sulla riforma Gentile e sottolineò la difficoltà di farla accettare, nonostante Mussolini l'avesse definita come la più fascista delle riforme. Caratterizzata dalle continue modifiche, che l'avevano accompagnata nel corso dei primi dodici anni di fascismo, la riforma del 1923, secondo il direttore di «Critica fascista», non aveva avuto il tempo e il modo di mostrare le sue reali potenzialità. Alla luce di queste difficoltà, Bottai sostenne, in modo alquanto contraddittorio, che avesse ragione il ministro De Vecchi nell'invocare una trasformazione radicale della politica scolastica del fascismo. In effetti, come si vedrà più avanti, la volontà di fare proprie esigenze diverse, come potevano essere quelle evidenziate da De Vecchi e quelle poste da Gentile, fu un tratto del progetto politico di Bottai che dalla fine degli anni trenta riuscì a rispondere alle istanze degli antigentiliani più severi e a quelle dei gentiliani proponendosi come l'esponente più autorevole della nuova cultura politica fascista.

In un successivo articolo il direttore di «Critica fascista» spiegò più chiaramente il senso del proprio pensiero e scrisse:

Vogliamo allora indagare, fuori dalle vane disquisizioni filosofico-pedagogiche, in che risiede il carattere “rivoluzionario” “fascista” della riforma del '23? Quel carattere, quindi, che converrebbe svolgere e potenziare, per mettere la riforma, oramai arretrata, al passo del Regime, che in questo dodicennio ha percorso rapidamente tanta strada? Diciamolo subito con estrema chiarezza e semplicità: a nostro avviso, il germe più rivoluzionario della riforma è nella distinzione tra lo scopo educativo della scuola e quello professionale; e il germe più fascista nel carattere statale dato al giudizio di maturità intellettuale e di capacità professionale, ossia nel cosiddetto “esame di Stato”^[38].

Come si può notare, Bottai non si discostava da quanto aveva scritto lo stesso Mussolini a Fedele nel 1927, e da quanto aveva dichiarato il Gran Consiglio del fascismo alla fine di quel anno, definendo intangibile l'esame di stato. Ancora una volta, il fascismo considerava l'esame introdotto da Gentile nel 1923 come un principio fondamentale della legislazione scolastica e, al contempo, mostrava la volontà di procedere verso la fascistizzazione della scuola in un senso diverso da quello indicato dal filosofo idealista.

Gentile rispose nel giugno del 1935 con una lunga lettera, che il direttore di «Critica fascista» pubblicò dopo averlo invitato ad eliminare le parti in cui contestava esplicitamente il ministro De Vecchi^[39]. In realtà, nel testo pubblicato si legge:

Tu hai inteso che il fascismo non ha nulla da temere da questa libertà: anzi! E deve promuoverla questa libertà se esso vuol essere palestra di uomini e non di fantocci; [...] né io posso indurmi a credere che abbia ad adombrarsi di questa libertà il Ministro De Vecchi; egli che ha in cima de' suoi pensieri la grandezza della Patria, che non si consegue senza forza d'intelligenza^[40].

Pochi mesi dopo, alla vigilia della conquista etiopica, Gentile tornò ad attaccare il ministro dell'educazione nazionale con la relazione su *La tradizione italiana* che tenne presso il Lyceum di Firenze. Non fece esplicito riferimento a De Vecchi, ma, citando passi di un suo discorso, lo accusò di aver inserito nella scuola italiana il culto della romanità attraverso formule vuote e ripetitive, che non avrebbero consentito ai giovani fascisti di sviluppare la consapevolezza e il rispetto per la tradizione italiana. Non preoccupandosi di attutire l'acredine delle proprie parole, affermò:

Una tradizione è vera e però efficace, se è viva. E quando oggi sentiamo d'altra parte preconizzare a perdita di fiato [...] come tradizione italiana o, che è lo stesso della nostra Roma moderna, di *quella Roma onde Cristo è Romano*, bisogna pur dire ai romanucci ringalluzziti dai Patti del Laterano, che la loro Italia non è l'Italia autentica, l'Italia nostra; voglio dire l'Italia degli Italiani. E tanto meno l'Italia degl'Italiani d'oggi, del fascismo^[41].

L'11 giugno De Vecchi gli scrisse: «È bene che ella si occupi di filosofi e di filosofia e si astenga dall'occuparsi di me e della mia opera di ministro fascista. A ciò la dovrebbe consigliare, se non la disciplina, il rispetto»^[42]. Il giorno dopo lo destituì dall'incarico di direttore della scuola Normale di Pisa^[43]. Gentile si rivolse a Mussolini, chiese il sostegno dei docenti universitari della normale e del podestà di Pisa Buffarini Guidi, che era anche sottosegretario agli Interni^[44]. Il capo del governo intervenne a sua difesa, ma riuscì soltanto ad ottenere il differimento della rimozione dall'incarico, che fu affidato a

D'Achiardi, rettore dell'Università di Pisa, dalla fine dell'anno accademico 1936-1937. In realtà non si trattò di una lunga assenza dalla Normale perché meno di un anno dopo, quando Bottai aveva già sostituito De Vecchi al ministero dell'Educazione Nazionale, Gentile tornò a dirigerla^[45]. In ogni caso il contrasto segnò l'inizio di una nuova fase della storia degli antigentiliani perché per la prima volta il filosofo poteva annoverare fra i suoi avversari un membro del governo, che era anche un autorevole esponente del Pnf. Negli anni successivi, infatti, lo scontro decisivo, che provocò la più importante sconfitta di Gentile da quando aveva aderito al fascismo, fu quello che dovette affrontare con i dirigenti del partito fascista.

2. Il partito contro Gentile

Dal 1922 fino al 1944, il principale avversario di Gentile fu il partito fascista, che rivendicò costantemente il proprio ruolo di artefice della rivoluzione e di organo supremo del regime, e, soprattutto negli anni trenta, considerò il filosofo un intellettuale estraneo alla politica totalitaria. Da parte sua, Gentile non nascose mai il proprio severo giudizio sul Pnf. Nell'aprile del 1926, rispondendo alle critiche di Interlandi sull'Enciclopedia Italiana, il filosofo aveva spiegato che il fascismo si era imposto per fondare un nuovo stato degli italiani e non per celebrare la vittoria di un partito politico. Nel 1927 aveva affermato che «la rivoluzione fascista» era «una rivoluzione di regime» e in questo senso aveva scritto:

Il nostro ideale è quello di un'Italia fascista che coincida con l'Italia: di un partito che fattosi Stato sia la nazione stessa. La quale deve, a grado a grado, accogliere in sé effettivamente, e non solo nominalmente, nella storia e non nello stato civile, tutti gli italiani e tutti educarli, tutti stringerli nella nuova fede^[46].

Alla fine del 1928, dopo l'approvazione della legge che costituzionalizzava il Gran Consiglio e di quella che introduceva un nuovo ordinamento del partito fascista, Gentile tornò ad esprimere il proprio giudizio sul Pnf. Come è noto, con il primo provvedimento il Gran Consiglio fu trasformato in un organo costituzionale dello stato rimanendo, al contempo, emanazione suprema del partito. Avrebbe deliberato su alcune importanti questioni costituzionali, sugli statuti, sugli ordinamenti, sulla nomina e sulla revoca del segretario del Pnf, dei vicesegretari e di altri autorevoli membri del direttorio, divenendo così un organo ben più importante dello stesso partito. Con il secondo provvedimento, il segretario del Pnf venne posto alle dirette dipendenze di Mussolini, e nello stesso tempo, diventò membro del governo, «primo ministro segretario di Stato»^[47]. Intervenendo su «Educazione fascista» per commentare le due leggi il filosofo affermò:

il Partito cessa definitivamente di essere un partito, e manda perciò il suo Segretario nel Consiglio dei Ministri. Come organizzazione della grande maggioranza nazionale o delle masse politicamente significative del popolo italiano, esso diventa la Nazione: la Nazione che esprime dal suo seno il Governo, e perciò lo riconosce e ne è governata. Le minoranze rimaste al margine sono dallo stesso Partito, mediante il Gran Consiglio, fatte valere in quanto possono recare un contributo morale alla vita nazionale. Il Partito perciò è totalitario: di diritto, non di fatto; poiché politicamente il diritto prevale sul fatto, non viceversa. Con questa costituzionalizzazione del regime s'inizia la nuova storia, a cui tutti gl'Italiani sono invitati a collaborare sotto

l'emblema del Littorio. Non più fascisti e antifascisti, ma Italiani; non più uomini della Rivoluzione, e conservatori del vecchio regime; ma cittadini tutti della nuova Italia stretti dal comune proposito di concorrere ciascuno per la sua parte alla grandezza e potenza della Nazione[48].

Negli anni a venire Gentile ribadì questa sua concezione del partito in varie occasioni. Ad esempio, nell'ottobre del 1930 spiegò che il concetto di partito politico poteva essere inteso in due modi diversi: come insieme di iscritti oppure come programma da realizzare[49]. Nel primo caso il partito era una fazione della società che, a suo avviso, non avrebbe potuto imporre all'altra, cioè ai non tesserati, la propria volontà perché non agiva in nome e per conto dello stato, ma rappresentava solo se stessa. Nel secondo caso, invece, il partito poteva essere inteso come una forma di «Stato virtuale» distinto da quello reale, «un'idea» che in quanto «programma universale» non avrebbe rappresentato l'imposizione di una volontà politica faziosa, ma l'espressione dello stato. Del resto, secondo Gentile, se il regime fosse stato un'opera compiuta, cioè se il programma dei fascisti avesse trovato la propria realizzazione definitiva nello stato, la logica avrebbe voluto lo scioglimento del partito[50]. Convinto, invece, che il regime fascista dovesse essere inteso come uno stato *in fieri* il filosofo pensava al partito riconoscendogli «il compito di formazione di coscienza, di educazione, di cultura»[51]. Il 10 marzo del 1931 esprime questa convinzione in un articolo in cui affermò che

se è vero che il Partito tende a diventare Stato, e in molti istituti perciò i due termini si sono immedesimati, è pur vero che, ove si ammettesse una perfetta intera immedesimazione, il Partito avrebbe esaurito la sua funzione. Che è quella non di sostituirsi allo Stato, ma di far la guardia ad esso[52].

L'intervento di Gentile faceva parte delle critiche che egli aveva rivolto contro l'associazione fascista della scuola. Il filosofo sosteneva che non fossero chiari gli obiettivi di questo nuovo organismo, nato all'interno del Pnf, e per questo propose di introdurre una precisa demarcazione tra i compiti della scuola, espressione dello stato, e quelli dell'associazione creata dal partito[53]. Fu allora che il segretario del Pnf, Giovanni Giuriati, gli inviò una lunga lettera:

Caro Gentile,

ho letto – e ho voluto rileggere – il tuo recente articolo pubblicato nel “Corriere della Sera”. E credo utile e necessario dirti su di esso con fascistica chiarezza il mio pensiero.

Tu concepisci evidentemente il Partito come un organo separato dallo Stato, se non proprio contro lo Stato. E ti preoccupi che, in

materia di educazione nazionale, esso si sovrapponga alla autorità del Ministro o comunque a quella autorità resista. Ma il Partito è organo dello Stato e quindi non può se non collaborare col Governo.

Assioma questo che ha, nei riguardi della scuola, giorno per giorno pratica applicazione: tanto è vero che nessun dissenso è mai sorto tra il camerata Giuliano e me e che le disposizioni che tu censuri sono state prese di pieno accordo col camerata Giuliano.

Devo metterti anche in guardia contro il pericolo insito in taluna tua affermazione, pericolo che certamente non hai valutato: gli antifascisti si sbracciano a segnalare le immaginarie crepe del Regime e nulla meglio può servire il loro gioco che fare apparire il Regime come diviso in compartimenti stagni per avventure reciprocamente dissonanti. E il pericolo tanto più si manifesta maggiore, quanto maggior è l'autorità del critico.

Conto che tu voglia trovare il modo di rettificare la tua linea di condotta e frattanto fraternamente ti saluto[54].

Come si può notare, il segretario del Pnf accusò Gentile di negare al partito un ruolo decisivo nell'educazione delle giovani generazioni e di considerarlo come un semplice strumento di propaganda. E nel ricordargli che il Pnf non era un soggetto politico estraneo allo stato, ma uno dei suoi organi di maggior rilievo, Giuriati entrò nel merito di una delle discussioni più sentite dalla pubblicistica fascista degli anni trenta: quella relativa alla natura del Pnf[55].

Gli esponenti del fascismo si dividevano fra chi sosteneva che il partito dovesse rispondere allo stato e al governo, e quindi in un certo senso erano d'accordo con quanto sosteneva Gentile, e chi invece pensava che fosse sì un organo dello stato, ma che fosse autonomo e, anzi, avesse una posizione privilegiata all'interno della compagine statale, derivante dalla sua natura di partito rivoluzionario, artefice del regime totalitario, sorto ben prima dello stato fascista. A questo proposito, Arturo Marpicati, direttore dell'istituto nazionale fascista di cultura nella gestione Gentile e vicesegretario del partito con Achille Starace, nel 1935 illustrò i rapporti fra il Pnf e lo stato. A suo avviso, «dato il carattere particolare dello Stato Fascista, che mira al compimento della Rivoluzione, il Partito è vertice dello Stato, in quanto le conquiste della Rivoluzione rappresentano le mete immediate del Partito»[56]. Per questo, secondo Marpicati, si poteva anche sostenere

che il Partito sia organo dello Stato, ma ammettendo nello stesso tempo che la Rivoluzione sia il compito fondamentale dello Stato fascista, e che in ordine a questo compito sia appunto attraverso al Partito che lo Stato agisce. Dato ciò gli iscritti al Partito hanno una

posizione spiritualmente privilegiata nella vita del Regime, perchè la loro fede, che deve concretarsi in spirito di disciplina e di sacrificio, rende possibili i passi e le avanzate della Rivoluzione[57].

Come emerge dalla riflessione di Marpicati, la discussione sulla natura giuridica del Pnf aveva un peso relativo all'interno dello stesso partito, interessato soprattutto a rivendicare la propria supremazia sulle altre realtà del regime e a considerare lo stato fascista come stato totalitario fondato su un partito unico. Su questo, del resto, furono d'accordo anche i giuristi che intervennero nel dibattito e che si trovarono certamente più vicini alla tesi di Marpicati che non a quanto sostenuto da Gentile. Infatti, indipendentemente da come considerassero i rapporti fra lo stato e il partito, o da come definissero la natura del Pnf, i giuristi fascisti furono tutti concordi nel ritenere che la caratteristica del regime fosse la presenza di un partito unico.

Nel 1934, Gaspare Ambrosini sottolineò che la novità più importante introdotta dal fascismo consisteva nella presenza di un partito unico «riconosciuto dall'ordinamento giuridico» come «un'organizzazione necessaria pel funzionamento del regime»[58]. La storia del Pnf, sottolineava Ambrosini, mostrava inequivocabilmente «l'aumento della funzione del partito nella vita costituzionale ed amministrativa [...] graduale, ma continua ed irresistibile»[59]. Da questo punto di vista, secondo il giurista, il partito doveva essere considerato come il fondatore dello stato, e «lo Stato totalitario fascista» come una realtà politica fondata sul partito unico. La caratteristica principale dei partiti unici, spiegava a questo riguardo, risiedeva «nel programma totalitario» e nella «tendenza ad immedesimarsi nello Stato» e per questo egli notava che l'emblema del fascio littorio era stato «compenetrato nel nuovo stemma sigillo dello Stato»[60].

Nel 1935, anche Vincenzo Zangara, che, oltre ad essere docente di diritto costituzionale era membro del direttorio del partito dal 1934 e nel 1937 ne divenne vicesegretario, notò che l'originalità del regime risiedeva nella presenza di un partito unico, accolto e recepito dall'ordinamento giuridico[61]. Nella sua lunga analisi, in cui affrontò il problema della definizione giuridica del partito e dei suoi rapporti con lo stato e con le altre istituzioni fasciste, l'autorevole giurista polemizzò con il gentiliano Arnaldo Volpicelli che aveva sostenuto che il Pnf fosse «una necessità contingente e transitoria»[62]. Un'opinione inaccettabile, secondo Zangara, sia «nella logica giuridica del sistema corporativo, che presuppone il partito unico», sia «nella logica politica del fascismo concepito come rivoluzione continua». A suo avviso, infatti, «la rivoluzione continua» richiedeva «una forza capace di promuovere e di seguire quelle trasformazioni che devono segnare il

perfezionamento del sistema»[63]. Inoltre, a proposito dei rapporti fra stato e partito, il giurista affermò che il partito pur essendo subordinato allo stato, aveva «tanta influenza sullo svolgimento di vita dello Stato stesso» che nessuno avrebbe potuto negare «il suo carattere costituzionale»[64].

Anche Sergio Panunzio, che come si è ricordato proprio in quegli anni divenne un teorico dello stato-partito, esprime una posizione analoga, affermando chiaramente che «il partito fonda lo Stato e quindi lo precede». Proprio perché aveva preparato la rivoluzione, secondo Panunzio, al Pnf doveva spettare tutto quello che avrebbe riguardato i giovani e la creazione di una classe dirigente[65].

Queste concezioni politiche non rimasero nell'ambito del dibattito sulla definizione del partito, ma furono all'origine del duro scontro che si sviluppò a partire dagli anni trenta fra Gentile e il Pnf, in merito all'Istituto nazionale fascista di cultura che egli aveva fondato nel 1925 e che, a differenza delle altre istituzioni culturali da lui dirette, era un organo del regime e del partito[66].

Una delle prime polemiche fu scatenata da Fanelli che nell'ottobre del 1931 scrisse uno dei suoi articoli più pesanti contro il filosofo, accusandolo di essersi arricchito grazie al fascismo e di aver fatto dell'Infc un feudo della filosofia gentiliana e un «covo di propaganda liberale»[67]. Di fronte a critiche così gravi, Arturo Marpicati intervenne su «Roma fascista», con una lettera aperta al suo direttore, che ben denota quale fosse l'atteggiamento del partito rispetto a Gentile all'inizio degli anni trenta.

[...] Gli attacchi al pensiero filosofico del Gentile non riguardano me, né l'Istituto [...] e perciò li trascuro; Gentile e i gentiliani risponderanno se riterranno le cose scritte e l'autore di esse, degni di una risposta. Quanto a me non mi sentirei di entrare in così arduo dibattito, perché non ho certamente né la preparazione né la cultura filosofica del tuo collaboratore. [...] Sta di fatto che all'Istituto, a cominciare da me, nessuno può darsi gentiliano. [...] All'Istituto [...] nessun gentiliano ha mai tenuto una conferenza, mentre hanno parlato uomini delle più disparate tendenze, comprese le più avverse alla filosofia gentiliana [...] la nostra "Educazione fascista" è stata ed è sempre aperta a tutti gli scrittori; in tutta la collezione della rivista i "gentiliani" costituiscono una o due eccezioni, uniche più che rare. [...] nessun Istituto Fascista di Cultura [...] è presieduto da un gentiliano. [...] In quanto a clientele e prebende, dimostrato che i gentiliani non partecipano in alcun modo alla vita di questo e degli altri istituti presieduti dal Gentile, preciso che il Gentile stesso non percepisce alcun assegno per la sua carica di Presidente di questo Istituto. E non sarà fuori luogo aggiungere qui che tutti gli incarichi

pubblici a lui affidati sono assolutamente gratuiti.

Queste le osservazioni. In quanto a Fascismo ed antifascismo – di cui con tanta sicumera va sentenziando il tuo collaboratore – permetti ora a me di domandare a te se ti sembra proprio “fascista” tacciare, ad esempio, di antifascista una legge del Regime che il Duce ha definito la più fascista di tutte [...] se ti sembra proprio “fascista” denigrare e calunniare un sì importante e tipico organismo del Regime, come l’Istituto Nazionale Fascista di Cultura, che è posto sotto la diretta dipendenza del Capo del Governo e ciò proprio alla vigilia di un Congresso Nazionale [...] che costituirà una grande affermazione della cultura fascista?[68]

Fanelli rispose sottolineando che Marpicati aveva considerato la qualifica di gentiliano come un’accusa e che quindi aveva replicato con «*una excusatio non petita*»[69]. In effetti, il direttore dell’Infc aveva elencato le principali iniziative dell’istituto – la rivista, le conferenze, e gli istituti locali che dipendevano da quello centrale – escludendo che su di esse vi fosse l’influenza di Gentile e dei suoi collaboratori[70].

Fu solo il prologo di ciò che sarebbe accaduto di lì a poco quando il filosofo cercò di salvaguardare il proprio ruolo di direttore dell’istituto che aveva fondato nel 1925[71]. Si trattava di un intento difficile perché all’inizio degli anni trenta gli esponenti del partito concepivano l’istituto nazionale di cultura fascista in modo molto diverso dal suo. Al II congresso degli istituti fascisti di cultura, che si svolse nel novembre del 1931, il problema più discusso fu quello del rapporto fra gli istituti fascisti di cultura delle diverse province italiane, che dipendevano dall’Infc di Roma, e il partito[72]. Occorreva, cioè, decidere se gli istituti locali dovessero prendere direttive dal Pnf, tramite il segretario federale del luogo, o dall’Infc di Roma. Lo spiegò chiaramente il presidente dell’istituto di cultura di Reggio Calabria, Paride De Bella, che raccontò al congresso la propria esperienza

il problema dei rapporti [fra Pnf e Istituto] è facilissimo in quanto la propaganda della segreteria federale [a Reggio Calabria] è affidata a me che rivesto nello stesso tempo la carica di presidente dell’Istituto fascista di cultura. [...] sarebbe opportuno che, dalla Direzione del Partito fosse emanata una parola di coordinamento per disciplinare e armonizzare le iniziative in questo campo della propaganda fascista»[73].

In quella sede Gentile sostenne che il partito e gli istituti di cultura locali dovevano svolgere compiti diversi: mentre il Pnf avrebbe vigilato sulla disciplina, sulla ortodossia dei fascisti e sull’organizzazione della propaganda, gli istituti di cultura locali, coordinati da quello di Roma, avrebbero dovuto diffondere «tutto ciò che è dottrina e concetto generale». Marpicati, invece, distinse i

compiti spiegando che gli istituti di cultura si sarebbero occupati della «propaganda culturale», mentre il partito, in quanto organo «politico-popolare», si sarebbe dedicato alla «propaganda politica» e nel farlo avrebbe inviato «oratori scelti» per intrattenere «le masse popolari su determinate discipline» anche affidando agli istituti di cultura mansioni specifiche^[74].

Il problema allora era quello di stabilire su cosa si fondasse la differenza fra la propaganda culturale e quella politica. A questo proposito, Francesco Ercole propose di eliminare lo studio della letteratura e dell'arte dalle discipline insegnate negli istituti per farne centri di educazione politica che avrebbero offerto una formazione più chiaramente politica, appunto, e meno genericamente culturale^[75]. Gentile si oppose nettamente alla proposta di Ercole, che non fu approvata, ma il conflitto fu solo rimandato^[76]. Con la nomina di Achille Starace alla segreteria del Pnf, nel dicembre del 1931, il filosofo non poté più far coesistere il proprio modo di concepire l'istituto con quello del partito.

Esponente autorevole dell'«accelerazione totalitaria» del fascismo, Starace era uno degli interpreti più sistematici della «politica antistatalista» che Gentile aveva sempre combattuto. Contro uno stato che conservava nelle istituzioni e nei valori legittimanti il carattere dello stato tradizionale, egli rievocava la stagione eroica dello squadrismo e il ruolo del partito come artefice della rivoluzione^[77]. Per questo cercò di controllare l'Infc e di emarginare il filosofo facendone uno dei tanti intellettuali del fascismo da sorvegliare e dirigere. Nel febbraio del 1933 gli chiese di scrivere un volume sul «concetto fascista della vita» per una collana «di volumetti sul Fascismo» «promossa dall'ufficio propaganda e sotto gli auspici del Partito Nazionale Fascista edita dal camerata Editore Franco Campitelli». E gli indicò anche come avrebbe dovuto scriverlo: «Desidero che ogni volume sia stringato e denso e che nella breve mole di ottanta-cento pagine risulti completo, efficace, eloquente per la sua sostanza»^[78]. Si trattava dei volumi curati dal Pnf per i corsi di preparazione politica che vennero istituiti nel 1935. Non sappiamo cosa rispose Gentile, ma è certo che non partecipò all'iniziativa e che la sua permanenza all'Infc divenne sempre più problematica.

Al III congresso degli istituti di cultura fascista, nell'aprile 1933, venne decisa la limitazione dei poteri dell'Infc di Roma su quelli locali e fu sancito il loro stretto legame con le federazioni provinciali del partito. Ciascun segretario federale avrebbe fatto convergere intorno all'istituto di cultura della sua provincia tutti gli enti che svolgevano attività culturali, avrebbe ospitato la sede dell'istituto nei locali della federazione del partito e contribuito finanziariamente alla gestione

delle attività. Inoltre, l'istituto centrale avrebbe dovuto accogliere tutti gli studiosi fascisti e, con il sostegno del direttorio nazionale del partito, avrebbe stimolato la collaborazione fra i Guf e le organizzazioni giovanili dell'Infc^[79]. Si trattava di coordinare le attività degli istituti di cultura provinciali e di quello nazionale con le esigenze del Pnf, che di fatto avrebbe gestito l'Infc come una delle sue molteplici articolazioni nella società italiana. Ormai il distacco fra Gentile e gli uomini del partito era incolmabile, come mostra ciò che il filosofo sostenne in quella sede. Nel ribadire la propria concezione della cultura, e dei suoi rapporti con la politica, al III congresso degli istituti di cultura fascista, il filosofo spiegò:

Ogni momento ci sentiamo dire da qualcuno che bisogna fascistizzare la scuola. È un ritornello obbligato di ogni discussione di bilancio dell'Educazione Nazionale, specialmente alla Camera. [...] La nostra cultura è una cultura fascista non perché serve ad un regime politico, ma per servire se stessa, per essere vera cultura, cultura seria che è perciò fine a se stessa e non strumento. Strumento può dirsi, ma di se stessa, in quanto per la sua propria virtù, nello sviluppo autonomo della sua propria natura, essa ritrova in se stessa certi fini, certi concetti^[80].

Diversamente da Gentile, dopo il congresso il «Giornale d'Italia» sottolineò con entusiasmo che la decisione di Starace decretava lo «strettissimo legame fra Pnf e INFC», un accordo la cui saldezza appariva «chiara nella chiarissima lettera del testo» dato che il partito faceva «dell'Infc il centro di tutti gli istituti, gli enti, le società di cultura che sieno in Italia»^[81]. Chi interpretò al meglio gli obiettivi di Starace fu Marpicati, ormai vicesegretario del partito, sempre presente nelle riunioni del consiglio d'amministrazione dell'Infc e sempre più deciso a sottrarre l'istituto a Gentile. Alla fine del 1934, sulla rivista dell'istituto, che da gennaio aveva cambiato nome, e da «Educazione fascista» era diventata «Civiltà fascista», Marpicati notò:

nelle inaugurazioni di lapidi e monumenti, nelle intestazioni delle vie, nelle questioni di toponomastica, negli argomenti vivi della cultura in quanto Fascismo [...] il Presidente dell'Istituto di Cultura non può mancare. Nella celebrazione della Patria, e del Fascismo, la figura del Presidente dell'Istituto Fascista di Cultura è, dopo quella del Prefetto e del Segretario Federale, la più luminosamente, cioè culturalmente rappresentativa^[82].

Un anno dopo, nel maggio del 1935, il IV congresso degli istituti di cultura registrò ancora una volta differenze sostanziali fra i progetti di Gentile e quelli del partito. Nell'aprile di quel anno, Starace aveva stabilito che i circoli di ciascuna provincia dovessero confluire nell'istituto di cultura locale, posto alle dirette dipendenze del

segretario federale del partito. Contro questa decisione, al IV congresso degli istituti di cultura, Gentile ribadì la propria posizione in un confronto con gli esponenti del Pnf che ormai sembrava ripetersi uguale a se stesso. Il fascismo, sostenne il filosofo

non è una dottrina che si possa chiudere in formule [...] noi non definimmo quella dottrina, ma sentimmo il bisogno di stringerci insieme a suggellare e garantire quello che era l'iniziale atto di fede che ci aveva riuniti [...] e fondando il nostro Istituto noi non volemmo battezzarlo "istituto di cultura fascista", abbiamo sempre badato a dire "istituto fascista di cultura" perché noi abbiamo la coscienza del profondo divario che c'è fra quello che noi sentiamo come concezione fascista della cultura, e quella che può essere la cultura fascista. Voglio dire tra la grande cultura fascista e la piccola cultura fascista[83].

Poco tempo dopo, Starace scrisse a Gentile sottolineando il proprio ruolo che gli consentiva di chiedergli se fosse disponibile a collaborare con il partito, come se fino ad allora il filosofo non fosse stato il presidente del principale organo di cultura del Pnf.

prego la s.v. di farmi conoscere, con la maggiore sollecitudine, se il Partito può contare sulla Sua personale collaborazione, per eventuali conferenze di cultura e di propaganda, in località che via via mi riservo di indicare[84].

Gentile continuò la sua battaglia per tentare di arginare l'invasione del partito e salvare l'istituto dai progetti di Starace. Nell'agosto del 1936 presentò a Mussolini un promemoria per trasformare l'Infc in un organo autonomo, controllato e diretto dal Pnf, ma gestito dal suo presidente[85]. In realtà, il capo del governo aveva già deciso che la ristrutturazione dell'Infc sarebbe avvenuta in forma assai diversa perché, contemporaneamente, il partito e Bottai stavano elaborando un nuovo piano di riforma, che divenne operativo nel gennaio del 1937. Il nuovo statuto stabilì che l'istituto fosse posto alle dipendenze del direttorio nazionale del partito e che il segretario del Pnf indicasse il presidente e i vice presidenti dell'istituto, poi nominati dal capo del governo. Ma la novità più rilevante riguardò la denominazione: contro ciò che Gentile aveva sempre sostenuto, l'istituto nazionale fascista di cultura divenne istituto nazionale di cultura fascista sancendo il passaggio ufficiale ad una concezione strettamente politica dell'organo culturale[86]. Due mesi dopo venne nominato il nuovo consiglio direttivo, i cui membri, contrariamente a quanto indicato nel nuovo statuto, erano stati scelti all'insaputa di Gentile, confermato presidente. Il 7 marzo del 1937, avendo letto sulla stampa i nomi dei nuovi componenti del consiglio, il filosofo si dimise e comunicò a Mussolini le ragioni della sua decisione:

Eccellenza, il comunicato apparso oggi sui giornali relativo alla composizione del consiglio direttivo dell'Istituto Nazionale di Cultura Fascista – i cui membri si danno per nominati tutti per mia proposta – mi mette in condizioni morali da costringermi a chiedere all'E.V. la mia destituzione dall'ufficio di presidente in cui V.E. si compiace recentemente di confermarci. [...]

Mi duole di lasciare così a mezzo anche quest'opera a cui, sotto l'alta guida dell'E.V., ho dedicato dodici anni di fatica con animo puro e con ardente fede fascista; ma confido che V. E. vorrà apprezzare la gravità dei motivi che mi inducono a questa dolorosa rinuncia^[87].

Al suo allievo palermitano Vito Fazio Allmayer, nel marzo del 1937, Gentile spiegò cosa fosse successo nei mesi precedenti e come vivesse la sconfitta più grave che aveva subito da quando aveva aderito al fascismo.

Da qualche mese mi si faceva una lotta sorda dal Segretario del Partito, risoluto di fare dell'Istituto [...] uno strumento del Partito stesso, spogliandolo di quel po' d'autonomia che io ne avevo sempre difeso per conservare un qualche valore a quel tanto di apporto ideale che esso dà al Partito. M. ha sempre dato ragione a me e mi ha sostenuto finché ha potuto in questi mesi di contrasto da ottobre in qua; ma via via ha ceduto, persuaso che, mutata la forma, la sostanza sarebbe pur stata la medesima se restavo io alla presidenza e sotto la sua egida. Quindi in un primo tempo respinte le dimissioni da me presentate, e vivamente e nel modo per me più lusinghiero fu fatta opera di esortazione e persuasione perché io non lasciassi l'Istituto. E io mi arresi alle autorevoli esortazioni anche per non darla vinta facilmente a chi andava già facendo il nome del mio successore. [...] Restava da nominare il Consiglio; e doveva nominarlo il Segretario *su mia proposta*. Vado a proporre i miei nomi ma non sono né accettati né respinti. Mi si prega di attendere perché ci si rifletta su. Passano giorni e settimane e, infine, improvvisamente si comunica ai giornali – dai quali io ricevo la prima notizia – i nomi del novo consiglio, qualcuno dei quali notoriamente incompatibile col mio, nessuno dei proposti da me, e nel complesso gente da togliere ogni prestigio e autorità al Consiglio stesso e all'Istituto. [...]

So bene che la gente mormora della disgrazia di Gentile, ecc. Tanto meglio. Mi potrà dispiacere se questo Istituto da me creato divenisse uno strumento di tortura per gli italiani che leggono e scrivono. Ma voglio augurarmi che questo non avvenga. E io per la parte mia so di aver fatto il mio dovere; ho lavorato gratuitamente per dodici anni in mezzo alle ostilità dei nemici e degli amici, e avevo diritto al collocamento a riposo.

Questo, s'intende, non modifica menomamente il mio modo di

pensare sul fascismo. E già mi pare d'essermi fatto un cervello così duro, a 62 anni da non aver più modo di mutare nessuna delle mie opinioni! [88].

La riflessione di Gentile nasceva dalla consapevolezza di aver perso la propria battaglia con il partito: fino al 1937, nello scontro con gli esponenti del Pnf, Gentile aveva ribadito che l'istituto doveva farsi promotore di una nuova cultura che era fascista nella misura in cui fosse stata davvero cultura e non semplice propaganda politica. Certamente egli considerava l'istituto come un'istituzione del regime che avrebbe svolto una funzione al servizio della politica e, nel rivendicare l'autonomia della cultura, non pensava affatto ad una cultura neutrale in cui egli non credeva e che anzi combatteva dal 1907, quando al congresso degli insegnanti delle scuole medie si era battuto contro la scuola laica e agnostica. D'altra parte, il filosofo non avrebbe mai concesso agli antigentiliani di trasformare l'istituto in un organo del partito, deputato a produrre una cultura subordinata alle esigenze della politica, né, tanto meno, avrebbe accettato che il Pnf decidesse le attività da promuovere all'interno dell'istituto. Gentile era convinto che esistesse un confine ben delineato fra la propaganda e la cultura che svolge una funzione politica. L'istituto che aveva creato avrebbe prodotto la seconda, cioè avrebbe servito il fascismo, senza trasformarsi in un organo propagandistico.

In questo senso sembrerebbe davvero, come sostengono molti, che cadde in un equivoco perché immaginò di realizzare un proprio fascismo non comprendendo la natura di quello che dal 1922 al 1945 trasformò l'Italia in uno stato totalitario. Chi scrive ritiene, invece, che le parole di Gentile mostrino un'altra realtà e cioè che il filosofo comprese benissimo il fascismo e cercò di realizzare il proprio progetto culturale e politico. Poté farlo perché aveva il sostegno di Mussolini, che, per quanto oscillante nei suoi confronti, aveva mantenuto con lui un rapporto di stima, e perché, per molti e decisivi aspetti il progetto di Gentile coincideva con quello del regime e del partito ed è per questo che il filosofo si impegnò nella costruzione del fascismo, delle sue istituzioni e della sua ideologia.

Gentile contribuì a creare un regime che celebrava il mito dello stato e che aveva della politica una concezione assoluta: uno stato in cui enti, istituzioni, organi, gruppi e individui avrebbero collaborato a realizzare un ordine nuovo in un'opera comune e condivisa; e una politica intesa come fede, come comunione spirituale che avrebbe trasformato le coscienze e fondato una nuova realtà nazionale dando agli italiani il senso della loro identità storica e politica. E soprattutto, come i fascisti, anche Gentile considerava il suo impegno nel fascismo come una missione da svolgere, come una lotta costante per cui in

politica è ben possibile che le battaglie si vincano o si perdano, ma non per questo si abbandona la guerra: dal 1925 al 1937, aveva combattuto per imporre il proprio punto di vista e aveva perso, come altre volte gli era accaduto di vincere, senza mai mettere in discussione la scelta originaria. Non si trattava solo di un orizzonte teorico, ma di scelte politiche concrete. Gentile riteneva che il partito fascista dovesse confluire nello stato, ma non ne negava il valore né tanto meno l'unicità. Per lui il partito rappresentava la guardia dello stato, incaricato di gestire la propaganda e di controllare l'ortodossia della fede fascista.

Il Pnf condivideva questa concezione del fascismo con una differenza di non poca importanza: mentre Gentile pensava che il fascismo avrebbe costruito, giorno dopo giorno, lo stato degli italiani perché il fascismo era l'Italia, era anzi la migliore espressione degli italiani, il partito, che custodiva il mito della rivoluzione fascista e rivendicava il proprio ruolo di artefice della conquista del potere, non accettava l'approccio «statalistico» del filosofo. Gli esponenti del Pnf, diversamente da Gentile, avevano ed erano orgogliosi di avere una concezione della politica faziosa e ritenevano che il partito, come aveva sostenuto Marpicati nel 1931, fosse un organo superiore allo stato. Se l'obiettivo della rivoluzione fascista doveva essere quello di creare un nuovo stato, allora il partito avrebbe indicato metodi e contenuti della rivoluzione imponendo la propria volontà, la propria ossessiva presenza e il proprio controllo sulla società e sulle strutture dello stato.

Come si è cercato di dimostrare, fino al 1937 il rapporto fra il Pnf e Gentile riuscì a trovare suoi equilibri, perché nei primi quindici anni del fascismo gli scontri fra gli esponenti del partito e il filosofo non arrivarono mai al punto di rottura che fu provocato dal segretario Starace. E in questo senso si potrebbe concludere che il partito fu il principale avversario di Gentile e ne determinò la sconfitta nel fascismo. A questa osservazione, tuttavia, occorre aggiungere che il filosofo perse la propria battaglia perché, oltre al partito, a proporre un fascismo diverso dal suo, ci fu Bottai. Dalla fine degli anni trenta, infatti, il politico romano divenne l'esponente più autorevole di una politica totalitaria che teneva insieme antigentiliani ed ex gentiliani, rispondendo alle istanze delle diverse correnti del fascismo.

3. Il lungo progetto di Giuseppe Bottai e il primato della politica

Nel novembre del 1928, su «Educazione fascista», Gentile scrisse un lungo articolo in cui spiegò il rapporto che intercorreva fra la filosofia e il fascismo. Ne aveva già discusso in altre sedi, ma in quella occasione volle essere molto chiaro per rispondere ai tanti intellettuali e politici fascisti che sostenevano l'assoluta autonomia del fascismo dalla filosofia. L'articolo, intitolato *La filosofia del fascismo*, iniziava con queste parole:

Ogni concezione politica degna veramente di questo nome è una filosofia, perché non può isolare il suo proprio oggetto, che è la vita politica in generale e quindi la vita politica di un determinato popolo in un determinato tempo, né dalle altre forme della realtà umana, che ordinariamente si tengono distinte dalla politica, né dalla realtà universale, storica o naturale. [...] malgrado la polemica di cui si compiacciono molti scrittori fascisti contro la filosofia, [il fascismo] attribuisce un significato filosofico e una portata universale alle proprie affermazioni, come affermazioni di principi le cui conseguenze interessano non soltanto la politica *strictu sensu*, ma l'economia, il diritto, la scienza, l'arte e la stessa religione, e insomma ogni attività umana, teorica o pratica^[89].

Gentile pensava che il sospetto e l'avversione contro la filosofia, dimostrati da molti fascisti, fossero una manifestazione del carattere del pensiero fascista e cioè che il fascismo intendesse la filosofia come filosofia della prassi. In questo senso volle specificare i presupposti filosofici del fascismo e li individuò, come altre volte aveva sostenuto, nel socialismo di Marx, nel sindacalismo rivoluzionario di Sorel e nell'idealismo italiano. Era convinto, infatti, che l'antintellettualismo dei fascisti, il loro rivendicare l'autonomia della politica dalla cultura, derivasse da una scelta teorica che lui, come i sindacalisti rivoluzionari e, per certi versi, i socialisti, avevano contribuito a determinare fra la fine del XIX secolo e il volgere del XX. E in questo senso non aveva torto, non solo perché era lui a sostenere questa sua paternità sulla cultura fascista, ma anche perché rivendicava il ruolo che il suo idealismo aveva avuto nella battaglia contro l'intellettualismo razionalista di stampo positivista, molti anni prima dell'avvento del fascismo. D'altra parte, i fascisti consideravano in un modo molto diverso dal suo il problema dei rapporti fra filosofia e politica. Mentre Gentile riteneva che ogni concezione politica fosse una filosofia, come del resto ogni attività umana, teorica o pratica, i fascisti pensavano che l'identità di filosofia e politica dovesse essere intesa a tutto vantaggio della politica, e cioè credevano che la cultura,

la filosofia e tutte le forme della realtà fossero espressioni politiche. Lo dimostra il dibattito che si sviluppò dalla fine degli anni venti su «Critica fascista», dove, ancora una volta, si confrontarono i sostenitori del filosofo e i suoi avversari: i primi ritenevano che Gentile dovesse essere considerato come uno dei teorici del fascismo, i secondi lo criticavano proprio in nome del primato della politica sulla filosofia.

Nell'aprile del 1929 Agostino Nasti notava che fra i fascisti era ormai diffusa l'idea che la politica poteva e doveva prescindere dalla filosofia^[90]. Questo radicale antiintellettualismo, a suo avviso, impediva la definizione di una dottrina fascista e rischiava di ingenerare un equivoco pericoloso per il futuro del regime, perché mentre le masse fasciste potevano eludere il problema, i dirigenti non avrebbero potuto prescindere dalla definizione ideologica del fascismo. A suo dire, la condanna degli intellettuali era divenuta un luogo comune, così come quella di Gentile e dei suoi allievi, e anzi, notò con rammarico, vi era addirittura chi considerava l'aggettivo «gentiliano» come sinonimo di «vaneggiante». Nasti non fu il solo a ribadire l'importanza della cultura nei processi politici, contro chi affermava l'autonomia del fascismo da qualsiasi legittimazione filosofica^[91].

Ad esempio, nell'aprile del 1930, Aldo Bertelè sottolineò l'importanza del pensiero politico di Gentile e il contributo che aveva dato rispetto ai nazionalisti. A suo avviso, a differenza del fascismo e di ciò che aveva sostenuto Gentile, il nazionalismo aveva fondato lo stato sul concetto di nazione descrivendola come «un'entità che trascende la volontà e la personalità dell'individuo, perché concepita come obiettivamente esistente, indipendentemente dalla coscienza dei singoli, per puro dato e fatto della natura»^[92]. Tre anni dopo, Ernesto Codignola ricordò la battaglia condotta dal filosofo dall'inizio del secolo contro la mentalità positivista; descrisse il carattere rivoluzionario della riforma del 1923, che aveva introdotto l'esame di stato ponendo le fondamenta per la costruzione della scuola fascista; spiegò quale grande intuizione fosse l'aver voluto coniugare il massimo della disciplina con il massimo della libertà e, infine, ricordò che la riforma Gentile non aveva avuto il tempo di mostrare i propri effetti perché era stata modificata dai ministri dell'istruzione, a cominciare dal 1925^[93]. Oltre a questa appassionata difesa della riforma della scuola, che peraltro aveva già espresso nelle diverse riviste su cui scriveva, Codignola affrontò il problema sollevato nei molteplici interventi su «Critica fascista» e si rivolse ai fautori del primato della politica sostenendo che la subordinazione della cultura alla prassi politica avrebbe prodotto soltanto un nuovo agnosticismo. Si trattava di concetti che aveva sviluppato anche nel suo volume *Il rinnovamento spirituale dei giovani*, dedicato a Mussolini, affermando la

necessità di rispettare la diversità fra politica e cultura^[94]. E così, contro i fascisti che pensavano di risolvere un problema decisamente complesso, come quello del rapporto fra cultura e politica, Codignola affermò che gli intellettuali non avrebbero dovuto allontanarsi dalla vita politica e che la cultura non avrebbe potuto in nessun modo essere sottoposta a legge estranee a se stessa^[95]. Per la verità, la tesi non era priva di ambiguità, perché Codignola non spiegava in che modo delineare i confini fra cultura e politica, come gli fece notare Delio Cantimori. Il giovane storico aveva studiato con Giuseppe Saitta e con Armando Carlini quando era allievo della scuola Normale di Pisa. All'inizio degli anni trenta, come molti intellettuali idealisti, aveva iniziato ad allontanarsi dall'orizzonte filosofico nel quale si era formato^[96]. Fu in quel periodo che sviluppò la sua critica severa contro una concezione politica reazionaria, conservatrice e nazionalista e si fece sostenitore di un fascismo universalistico e rivoluzionario. A differenza di Codignola, Cantimori concepiva il rapporto fra cultura e politica in termini radicali e totalitari. Per questo spiegava con Carl Schmitt che «è vera follia liberale volere porre una sfera della cultura come indipendente dalla politica»^[97]. Citando il politologo tedesco, di cui come è noto era un valente studioso, notava:

nel frattempo noi abbiamo riconosciuto che la politica, ha valore totale (*das Politische als das Totale*) e sappiamo di conseguenza anche che la decisione se qualcosa sia o non di pertinenza della politica, è sempre una decisione politica, qualunque sia l'oggetto ch'essa colpisce, su qualunque prova si appoggi. [...] Se si dà alla politica quel carattere di totalitarietà che anche il Codignola non pare disconoscerle, non si vede come si possa sottrarre alla decisione dei politici la vita culturale^[98].

Con lo stesso spirito, Cantimori recensì Arnaldo Volpicelli e riflettendo sul corporativismo proposto da «Nuovi Studi» lo definì come una delle proposte più interessanti della pubblicistica fascista. Tuttavia, non mancò di accusare Volpicelli di intellettualismo e di confondere la teoria del corporativismo con l'ordinamento corporativo che il fascismo stava concretamente realizzando. A suo avviso, infatti, i principi e gli istituti del corporativismo fascista potevano essere interpretati in vario modo ma solo la disciplina del partito li avrebbe unificati in una sintesi politica, che non era necessariamente la scienza di cui parlava Volpicelli^[99].

Assai più vicina a Cantimori che a Codignola, «Critica fascista» negli anni trenta ospitò numerosi interventi di intellettuali antigentiliani che sostenevano il primato della politica e spiegavano come l'originalità del fascismo risiedesse nel rapporto instaurato fra teoria e

prassi e quindi nella possibilità di definire l'ideologia fascista a partire dagli atti politici. A loro avviso, il problema non doveva essere affrontato individuando un *corpus* unico di dottrine, che avrebbe trovato applicazione nella politica del fascismo. Al contrario, secondo i fascisti, occorreva «creare uno spirito totalitario fascista, in cui il pensiero necessariamente si inquadri; in cui il pensiero, insomma», si sarebbe identificato «con l'azione»^[100].

Fra loro vi fu lo storico delle dottrine politiche Carlo Curcio, che era un assiduo collaboratore delle riviste di Bottai e un autorevole esponente del fascismo antigentiliano^[101]. Nell'aprile del 1930 propose di attribuire alla facoltà fascista di scienze politiche di Perugia, dove insegnava dal 1927, e alla scuola di scienze corporative di Pisa prerogative speciali.

In sostanza, o queste sono le vere espressioni universitarie della Rivoluzione Fascista, e allora devono avere privilegi, segni di distinzione, capacità esse sole di dare, ad esempio, funzionari allo Stato e alle organizzazioni sindacali e parastatali; o hanno diritti pari alla altre ed allora la loro esistenza è subordinata a quella sorda, terribile lotta, che si svolge nel mondo accademico, ove prevalgono tuttora spiriti e mentalità non certamente ortodossi^[102].

Non si trattò di un intervento isolato perché la necessità di rafforzare il legame fra l'università e il regime fu espressa da numerosi interventi dedicati alle facoltà di scienze politiche, considerate le sedi deputate alla formazione della classe dirigente^[103]. Ad esempio, Carlo Giglio, nell'estate del 1932, sosteneva che l'unica veramente fascista fosse la facoltà di Perugia e accusava le altre – quelle di Roma, Padova, Pavia e Firenze – di essersi limitate ad inserire il diritto corporativo fra le materie d'esame, senza riuscire ad offrire un percorso didattico alternativo alla facoltà di giurisprudenza^[104].

Su «Critica fascista» a sostenere il primato della politica vi furono anche i principali collaboratori di Bottai, come era il pedagogista Luigi Volpicelli, che non aveva certo un passato di antigentiliano. Dopo essersi laureato con Gentile nel 1927, ed aver fatto parte del gruppo di suoi allievi che scrivevano su «Educazione fascista», si era allontanato dal filosofo per aderire all'orientamento pedagogico di Dewey, farsi promotore di una pedagogia che recuperava gli aspetti tecnici dell'insegnamento, quasi aboliti in quella gentiliana, e guardare con attenzione al rapporto fra il mondo della scuola e la politica^[105]. Per questo, secondo Volpicelli, che definiva il fascismo una «rivoluzione modernissima e moderno senso della vita»^[106], il limite più grave della riforma del 1923 risiedeva nell'assenza di una prospettiva politica.

Non conviene – scriveva nel 1935 – lasciarci sfuggire questa frase di Mussolini: che la cultura deve essere uno strumento del regime. [...]

la politicità della scuola è un'esigenza viva, una perentoria richiesta più dell'uomo di scuola che del politico: si risolve, infatti, in un potenziamento della scuola stessa^[107].

Era persuaso che occorresse costruire una nuova scuola inserita nella società, nel mondo del lavoro e, ovviamente, nello stato fascista: una scuola che facesse del lavoro e della politica i suoi due punti di riferimento^[108]. Si trattava di un percorso analogo a quello di Spirito e di Cantimori, anche loro, come Volpicelli, vicini al direttore di «Critica fascista» alla fine degli anni trenta e anche loro sostenitori di un fascismo rivoluzionario e totalitario che univa teoria e prassi, cultura e politica, e si batteva contro le correnti tradizionaliste, reazionarie e cattoliche presenti nel fascismo. Fu questo l'orientamento della politica scolastica adottata da Bottai, quando fu nominato ministro dell'educazione nazionale, alla fine del 1936. Da allora, il politico romano divenne il principale sostenitore di una concezione del fascismo diversa da quella espressa da Gentile, ma al contempo moderna e totalitaria, riuscendo a raccogliere le istanze degli antigentiliani e dei gentiliani che avevano abbandonato l'idealismo e che collaborarono alle due iniziative più importanti assunte da Bottai alla fine degli anni trenta: la Carta della Scuola nel 1939 e «Primato» nel 1940.

Nel febbraio del 1939 il ministro dell'Educazione Nazionale presentò la Carta della Scuola al Gran Consiglio del fascismo^[109]: un documento programmatico composto da ventinove dichiarazioni in cui venivano posti i capisaldi della nuova scuola fascista. Il principio ispiratore dell'intero documento fu enunciato nella prima dichiarazione che così recitava:

Nell'unità morale, politica ed economica della Nazione Italiana, che si realizza integralmente nello Stato Fascista, la Scuola, fondamento primo di solidarietà di tutte le forze sociali, dalla famiglia alla Corporazione, al Partito, forma la coscienza umana e politica delle nuove generazioni^[110].

Obiettivo principale della riforma era «l'educazione integrale dell'uomo nuovo fascista». Per questo la Carta dichiarava l'essenza politica della scuola e il rifiuto di un'idea della cultura come crescita personale dell'individuo. Nella seconda dichiarazione, che per Bottai costituiva la tesi fondamentale della Carta, si legge:

Scuola, G.I.L. e G.U.F. formano, insieme, uno strumento unitario di educazione fascista. L'obbligo di frequentarli costituisce il servizio scolastico, che impegna i cittadini dalla prima età ai ventun'anni. Tale servizio consiste nella frequenza, dal quarto al quattordicesimo anno, della scuola e della G.I.L. e continua in questa fino ai ventun'anni anche per chi non seguita gli studi. Gli studenti universitari devono far

parte dei G.U.F. Un libretto personale, da collegarsi opportunamente al libretto del lavoro, attesta il compiuto servizio scolastico, anche ai fini della valutazione individuale negli impieghi e nel lavoro[111].

Questa seconda dichiarazione istituiva un libretto personale in cui venivano trascritti sia il rendimento scolastico, sia quello ottenuto durante la preparazione militare svolta nella Gil, la gioventù italiana del littorio, e stabiliva uno stretto collegamento fra la valutazione del profitto e la militanza politica perché i voti in condotta di ciascuno studente fascista tenevano conto delle segnalazioni fatte dalla Gil[112]. L'altro elemento di novità della Carta della scuola riguardò l'introduzione del lavoro come materia d'insegnamento. Per la prima volta in un ordinamento scolastico il lavoro manuale veniva considerato uno strumento pedagogico e un mezzo per promuovere l'integrazione dei giovani fascisti nella società. Contro la tradizionale suddivisione della scuola in umanistica e tecnica, ben presente anche nella riforma del 1923, la quinta dichiarazione della Carta affermava

il lavoro [...] è tutelato dallo Stato come un dovere sociale, si associa allo studio e all'addestramento sportivo nella formazione del carattere e dell'intelligenza. Dalla scuola elementare alle altre di ogni ordine e grado, il lavoro ha la sua parte nei programmi. Speciali turni di lavoro, regolati e diretti dalle Autorità scolastiche nelle botteghe, nelle officine, nei campi, sul mare, educano la coscienza sociale e produttiva propria dell'ordine corporativo[113].

Nel maggio del 1939 Bottai presentò in Senato la Carta della scuola e ribadì che la creazione di una nuova civiltà si fondava su di un nuovo rapporto fra scuola e politica che avrebbe unito «l'azione della scuola e della GIL, la disciplina della cultura e quella dell'educazione fisica e guerriera, il culto meditativo della tradizione e quello dell'azione che brucia le tappe e volge al futuro»[114]. L'aveva sostenuto anche su «Critica fascista», dove nel marzo del 1939 si soffermò sulla riforma Gentile ed espresse il suo giudizio sul filosofo e sul ruolo che aveva avuto nel fascismo. Il ministro affermò chiaramente che la Carta della scuola non voleva essere e non era una «controriforma» o una riforma della riforma Gentile. E aggiunse che, essendo acquisiti i valori stabiliti nel 1923, occorreva procedere oltre e cioè

creare [...] una Scuola che non sia ispirata, semplicemente e genericamente, ai valori culturali che il Fascismo riconosce validi e ad una generica mentalità fascista, ma una Scuola che si inserisca organicamente nel complesso degli organi attraverso i quali la vita nazionale, articolandosi si svolge, e che viva e partecipi di quella mentalità fascista che sentiamo oggi dopo che 17 anni carichi di eventi spirituali e storici hanno precisato e arricchita l'intuizione

fondamentale della Rivoluzione mussoliniana[115].

Le stesse considerazioni furono espresse nel volume curato dal ministero dell'Educazione Nazionale in cui venne ricostruita la storia della politica scolastica del fascismo iniziando dalla riforma Gentile e terminando con quella Bottai, «punto di partenza e punto di arrivo» della fascistizzazione della scuola[116].

Bottai non aveva nessun obbligo nei confronti di Gentile. Non era tenuto a riconoscere il valore della riforma del 1923, né altri meriti al filosofo con cui nel 1939 non aveva certo i rapporti che aveva avuto nei primi anni del fascismo. Era davvero convinto che Gentile avesse posto le basi per la creazione di una «mentalità fascista», ma che alla fine degli anni trenta la sua riforma fosse inadeguata a rispondere alle esigenze del regime. In questa sua riflessione attribuì al filosofo un ruolo che non aveva riconosciuto a nessun ministro dell'Educazione. Non aveva citato né Fedele né De Vecchi, e, tanto meno Belluzzo, Giuliano o Ercole. Pensando alla politica scolastica fascista il suo riferimento restò Gentile e nel confrontare la Carta della scuola con la riforma del 1923, che era nata all'interno di un grande progetto culturale, Bottai paragonò sé stesso al filosofo presentandosi come il protagonista della nuova politica fascista, l'artefice della nuova scuola e della cultura totalitaria del regime. Per questo, spiegando i termini del rapporto che legava la sua Carta della scuola alla riforma Gentile, egli sostenne che la scuola del 1923 era sì fascista, ma genericamente fascista, cioè non era la scuola del regime totalitario in cui lavoro e politica, cultura e politica, si sarebbero uniti definitivamente.

Gentile intervenne sul «Corriere della Sera» per commentare la riforma di Bottai e sottolinearne gli elementi di continuità con quella del 1923: definì eccellente l'idea di affiancare il lavoro manuale allo studio intellettuale e si compiacque perché l'esame di stato non era stato modificato e perché in generale l'impostazione della Carta gli era sembrata in linea con lo spirito pedagogico del 1923[117]. A queste dichiarazioni di Gentile rispose Luigi Volpicelli riconoscendo al filosofo il merito di avere introdotto l'umanesimo nella scuola e cioè l'idea che «l'educazione è autoeducazione, autonomo e libero svilupparsi della nostra spiritualità»[118]. In questo senso, al principale collaboratore di Bottai sembrava evidente che la Carta della scuola avesse un debito nei confronti della riforma del 1923. Tuttavia, diversamente da Gentile, Volpicelli sottolineò una profonda differenza fra i due progetti: a suo avviso, infatti, la novità più importante della riforma Bottai, cioè l'educazione al lavoro, costituiva un elemento essenziale dell'umanesimo moderno che avrebbe modificato profondamente la scuola italiana, eliminando la tradizionale divisione fra scuole tecniche e scuole letterarie e avviando il processo di

integrazione dell'uomo nella società. Per questo fu orgoglioso di annunciare che dall'avvento del fascismo, «la prima e più caratteristica rivoluzione popolare dei tempi moderni, la massa è entrata nella scuola dei borghesi, moltiplicando gli istituti, le aule e gettando lo scompiglio negli ordinamenti tradizionali»[119].

Analogamente a Volpicelli, tutti coloro che commentarono la Carta della scuola si soffermarono sulla riforma Gentile, evidenziando il carattere fascista e rivoluzionario della prima e la necessità di superare la seconda[120]. Paolo Orano dichiarò che con la nuova riforma la scuola italiana diveniva una delle espressioni più importanti dello stato totalitario, con le sue istituzioni, con i suoi metodi, col suo spirito, «in modo che dalla scuola alla vita privata e da questa alla vita pubblica non vi sia soluzione di continuità»[121]. Lo sostenne anche Carlini, che alla fine degli anni trenta era un assiduo collaboratore di «Critica fascista» e dedicò diversi contributi al problema della scuola. Anche lui volle spiegare le differenze fra la Carta della scuola e la riforma del 1923 e a questo proposito sostenne che la nuova riforma rovesciava «dalle fondamenta la concezione della scuola prevalsa» fino ad allora. Come Orano, anche Carlini, individuò il carattere rivoluzionario della Carta nell'aver posto il problema educativo non come problema individuale, ma come questione che riguardava «in primo luogo la Nazione, ossia la società e lo Stato»[122].

Questi commenti dimostrano che la riforma del 1939 ebbe il sostegno degli antigentiliani e degli ex gentiliani che collaboravano con Bottai e con lui condividevano l'impegno nel totalitarismo fascista di quegli anni. In effetti, come si è accennato, il progetto di Bottai rappresentò la risposta del fascismo totalitario a Gentile, cioè la vittoria di chi aveva saputo tenere insieme le diverse anime dell'ideologia fascista in una sintesi politica che riusciva a soddisfare sia i fascisti antigentiliani come Orano e Costamagna, sia gli intellettuali come Carlini, Spirito e Pellizzi, che avevano collaborato a lungo con Gentile. L'esempio più importante di questo orientamento politico è nella rivista «Primato», che Bottai diresse dal 1940, e in cui si ritrovarono giovani intellettuali fascisti, antigentiliani ed ex gentiliani, tutti d'accordo nel ritenere superato il problema della fascistizzazione della scuola italiana e nel celebrare l'avvenuta fusione di cultura e politica, tutti d'accordo nel definire il fascismo come un regime rivoluzionario, moderno e totalitario[123].

Nel febbraio del 1941 lo storico Carlo Morandi rispose all'inchiesta sui rapporti fra la cultura universitaria e la cultura extrauniversitaria, promossa da «Primato», descrivendo così i giovani studenti degli anni quaranta: «C'è una differenza profonda tra questa generazione di studenti e quella di dieci o venti anni fa: meno interessi puramente

letterari, più interessi politici in senso elevato»[124]. Un concetto analogo venne espresso da Luigi Russo, che notò

La nostra vita politica era “un piccolo mondo moderno”, nel quale, pur militando in partiti diversi, tutti ci ritrovavamo e ci riconoscevamo fratelli. [...] Oggi gli umori dei giovani sono cambiati; parlare di “patria” con loro parrebbe troppo mediocre discorso, ricordi di quel nostro piccolo mondo moderno del '14, diventato ahimè antico. Al di sopra della patria si vien formando una nuova religione politica[125].

Anche Luigi Volpicelli constatò che ormai, nell'Italia fascista degli anni quaranta, la cultura politica dominante non si differenziava da quella accademica. Era, infatti, persuaso che «il tempo in cui l'università disdegnava la terza pagina, e preferiva il tomo al saggio, la pubblicazione accademica all'osservazione immediata ed essenziale» fosse lontano[126]. Una riflessione analoga venne da Camillo Pellizzi. Nominato direttore dell'istituto nazionale di cultura fascista nell'aprile del 1940, grazie all'appoggio di Bottai che aveva sostenuto la sua candidatura con Mussolini[127], nel marzo del 1941 affermò che non vi era alcun distacco fra la cultura universitaria e quella extrauniversitaria. Il problema, a suo avviso, riguardava la dimensione organizzativa del regime totalitario. Pellizzi riteneva che in un «regime totalitario», come quello fascista, occorresse potenziare le possibilità di contatto fra gli universitari e gli organi politici per impegnare sempre di più la cultura accademica «nell'opera amministrativa e politico-educativa del Regime»[128]. Per questo non si soffermò sul rapporto fra politica e cultura che, come la maggior parte degli intervistati da «Primato», considerava un problema superato[129].

In questo coro di consensi, l'unica risposta stonata fu quella di Gentile che, di fronte al celebrare l'avvenuta identificazione fra cultura e politica, sostenne che il problema del rapporto fra cultura universitaria e cultura extrauniversitaria risiedeva nella mancanza di libertà: «e non dico libertà politica», spiegò, «ma libertà scientifica, didattica, libertà della vita propria delle università che vive di pensiero». Un pensiero che nel maggio del 1941 gli sembrò «soffocato dal presupposto di un sapere già esistente che insegnanti e studenti debbono possedere ed appropriarsi senza alterazioni»[130].

È difficile comprendere come Gentile potesse invocare la libertà di pensiero nel 1941 senza rinnegare la propria scelta politica. È probabile che non avendo il potere che aveva avuto negli anni precedenti, e di fronte al fascismo di «Primato» su cui scrivevano i suoi principali collaboratori degli anni venti e i suoi allievi migliori, avesse deciso di esprimere il proprio dissenso verso un aspetto della politica del regime che non aveva mai approvato, forse perché ormai

si accorgeva che, pur essendo profondamente fascista, ed essendosi definito tale dal 1922, non era riuscito a realizzare fino in fondo il proprio progetto.

La distanza fra «Primato» e Gentile fu evidente anche in occasione di una nota inchiesta, promossa nel gennaio del 1943, dalla rivista di Bottai. Quando i filosofi italiani furono chiamati a spiegare le ragioni della filosofia esistenzialista, che andava affermandosi in Italia, non persero l'occasione per ribadire che il pensiero di Gentile era ormai superato dalla ricerca di nuove filosofie capaci di interpretare le esigenze dell'uomo moderno. Carlini spiegò che in Italia l'esistenzialismo era nato in risposta all'idealismo^[131] e Nicola Abbagnano sostenne che tutti i filosofi italiani erano debitori nei confronti di Gentile, ma che ormai avrebbero affrontato due problemi che l'idealismo gentiliano non aveva saputo risolvere: «la riduzione dell'uomo a soggetto pensante» e «la conseguente riduzione a elementi empirici ed insignificanti di aspetti costitutivi della natura finita dell'uomo»^[132].

Si trattava dell'epilogo dell'antigentilianesimo, come appare evidente soffermandosi sulle iniziative e sulle riflessioni degli avversari di Gentile negli anni quaranta.

4. Giovani, intellettuali e partito negli anni quaranta

All'inizio degli anni quaranta Gentile svolgeva un ruolo marginale nel regime fascista, pur ricoprendo ancora responsabilità di rilievo: aveva perso la presidenza dell'istituto nazionale fascista di cultura, ma dirigeva la scuola Normale di Pisa, l'istituto per il medio e l'estremo oriente, quello di studi germanici e la fondazione Treccani per l'Enciclopedia Italiana. Era socio nazionale dell'Accademia dei Lincei, aveva fondato la Domus galileiana, dirigeva il «Giornale critico della filosofia Italiana», ed era senatore del regno. La marginalità a cui si fa riferimento è legata al fatto che dalla fine degli anni trenta, intellettuali o politici, gentiliani o antigentiliani, i fascisti smisero di attaccarlo, o di invocare il suo magistero, per affermare l'identità politica del regime. Ne sono una testimonianza i protagonisti delle polemiche degli anni venti e degli anni trenta - i giovani, gli intellettuali e il partito - che modificarono i toni e i temi del loro antigentilianesimo, come emerge da due iniziative particolarmente significative: la scuola di mistica di Milano e il *Dizionario* di politica del Pnf.

La scuola di mistica nacque nell'aprile del 1930 all'interno del Guf di Milano e dell'istituto fascista di cultura della capitale lombarda, di cui costituiva la sezione giovanile^[133]. Niccolò Giani, che ne fu il fondatore, definì la mistica come una dottrina politica, sottolineando che non si trattava di «mistica religiosa» né di una teoria politica fondata sull'irrazionalismo o su un generico spiritualismo. Con questo intento spiegò:

Noi possiamo anche credere quia absurdum ma non è ciò a insegnarci la mistica. Essa non è né deve essere intesa come giustificazione dell'irrazionale: invece va concepita come potenza suggestiva che scaturisce dal mito, come forza psicologica. Figlia della ragione ad essa dà un cuore, un'anima ed ali per volare. [...] mistica è il credo o se si vuole l'arca santa dei valori e dei principi di un'Idea politica, ai quali si aderisce in conseguenza di una comprensione e giustificazione piena e totale in nome e in virtù dei quali si agisce per la loro realizzazione integrale^[134].

L'intento di Giani era quello di dar vita a una scuola che studiasse il pensiero di Mussolini ed educasse i giovani fascisti al culto del duce. Il pensiero del capo del governo, infatti, avrebbe costituito il centro propulsore della mistica fascista cioè di una dottrina politica basata sul «mito». Da questo punto di vista la riflessione di Giani non si discostava da quanto aveva sostenuto Camillo Pellizzi nel 1924, quando aveva spiegato la sua concezione politica fondata, appunto,

sul potere dei miti. Anche Giani, come Pellizzi, riteneva che la politica moderna esprimesse la potenza delle fedi politiche che mobilitano i popoli. Del resto, la scuola di mistica era il prodotto di una cultura politica che aveva uno dei suoi capisaldi nella critica al razionalismo politico e all'intellettualismo. Come si è ricordato, la maggior parte dei teorici del fascismo sosteneva che la politica fascista non avesse bisogno di alcuna giustificazione teorica. In questo senso, istituire una scuola di mistica, immaginando una dottrina incentrata sul mito di Mussolini, significava dare concretezza alle riflessioni degli ideologi del regime e del partito e ritenere che l'unica fonte della dottrina fascista fosse il pensiero del suo capo.

L'organizzazione delle attività della scuola non fu semplice. Per riuscire a dare spazio e autonomia alle iniziative dei mistici, Giani dovette confrontarsi con il partito e con l'Infc, che soprintendevano rispettivamente al Guf di Milano e al locale istituto fascista di cultura, e alla fine del 1932 si dimise perché i contrasti fra Pollini, direttore dell'Ifc di Milano, Ippolito, segretario politico del Guf, e Brusa, segretario federale di Milano, gli impedivano di raggiungere gli scopi che, a suo dire, il capo del governo gli aveva indicati in un colloquio del settembre di quel anno^[135]. Convinto dell'importanza dell'azione formativa della scuola di mistica, nell'ottobre del 1932 Giani si rivolse a Solmi, sottosegretario al ministero dell'Educazione Nazionale, presentandogli un progetto per un corso di educazione politica da svolgersi presso la sede della scuola e spiegandogli che era stato approvato da Mussolini. In realtà Chiavolini, il segretario particolare del capo del governo, chiarì a Solmi che il duce preferiva che la scuola di mistica continuasse a «svolgere normale attività senza corsi superiori»^[136].

L'entusiasmo di Giani non si arrestò di fronte a queste difficoltà. Nell'autunno del 1932 ricordò a Mussolini che dalla nascita della scuola di mistica gli era stata promessa la vecchia sede milanese del «popolo d'Italia», in via Paolo da Cernobbio. Finiti i lavori di ristrutturazione, tuttavia, gli era stato comunicato che i locali erano ancora indisponibili. Alle proteste di Giani, il segretario del Guf di Milano e il federale del capoluogo lombardo avevano replicato che la scuola di mistica, essendo un'emanazione del Guf, avrebbe dovuto trovare la propria ubicazione nei locali dello stesso Guf. Giani rispose a sua volta che la scuola era anche la sezione giovanile dell'istituto fascista di cultura, non mancando di sottolineare che non avrebbe voluto sentirsi legato né al Pnf né all'Infc e arrivando a dimettersi nel novembre del 1932. Per avere la sede in via Paolo da Cernobbio avrebbe dovuto attendere il 1937. Da allora le attività della scuola si intensificarono anche perché i giovani mistici iniziarono le pubblicazioni del mensile «Dottrina fascista», impegnato nella

diffusione delle iniziative e dei principi della scuola. Nel primo numero, che uscì nel settembre del 1937, si legge

se il fascismo ha – come ha – una dottrina, non può non avere anche una sua ortodossia. [...] Vi è dunque una ortodossia fascista così come di questa ortodossia vi furono e vi saranno le eresie. A individuare queste e ad eliminarle vale per nostra fortuna l'infallibile guida del Duce che, oltre ad essere il Duce, è anche Maestro^[137].

Se il culto di Mussolini fu il tema centrale delle lezioni e degli articoli pubblicati sulla rivista, fra le caratteristiche della dottrina di cui i mistici si fecero sostenitori vi fu l'antigentilianesimo che, tuttavia, alla fine degli anni trenta, era assai diverso da quello espresso dai giovani fascisti all'inizio del decennio. Angelo Maria Carati, ad esempio, dedicò diversi interventi al problema della fascistizzazione della scuola e nel settembre del 1937, citando Bottai, sottolineò che la riforma del 1923 poteva essere considerata una riforma d'avanguardia se paragonata alla realtà politica prefascista. Tuttavia, alla fine degli anni trenta, notava il giovane mistico, «se la si considera [...] in relazione al cammino percorso dalla Rivoluzione [...] è per la massima parte in arretrato di tre lustri». A suo avviso, Bottai aveva avuto il coraggio di mettere «il dito nella piaga» affrontando i ritardi della fascistizzazione della scuola^[138]. Fu con questa impostazione che «Dottrina fascista» commentò la Carta della scuola cui dedicò un numero speciale nel 1939 e ampi commenti entusiastici negli anni successivi. Non si trattava di esprimere la lotta dei giovani fascisti contro la scuola voluta da Gentile o di rivendicare la natura rivoluzionaria della generazione che era cresciuta all'interno del regime. A differenza delle riviste giovanili antigentiliane degli anni trenta, come «Il saggiaiore», «L'universale», «Il secolo fascista» e «La sapienza», «Dottrina fascista» non fece dell'antigentilianesimo il tratto caratteristico della propria identità politica, nel senso che la distanza fra Gentile e la politica totalitaria del regime fu presentata come un fatto scontato. E in questo senso i mistici sottoposero la riforma del 1923 ad un'opera di storicizzazione e la descrissero come un provvedimento nato alle origini del fascismo, voluto da un filosofo non fascista, che nei primi anni dalla conquista del potere aveva contribuito alla creazione della scuola del regime.

Sulle pagine di «Dottrina fascista» l'unico che si occupò di Gentile fu Gastone Silvano Spinetti, che, come si è visto, nel 1933 aveva organizzato a Roma il primo convegno antidealista. Nel 1939, con lo pseudonimo di Giorgio Sarti, presentò un lungo riassunto della storia degli antigentiliani e ricordò che la battaglia contro Gentile aveva avuto inizio col convegno di Bologna del marzo 1925, quando alcuni fascisti avevano espresso la loro severa critica contro il filosofo. Poi

spiegò che la polemica si era trasformata in uno scontro acceso con la pubblicazione della *Antologia degli scrittori fascisti* nella quale Carli e Fanelli non avevano incluso Gentile e i suoi seguaci. A suo avviso, comunque, il protagonista più attivo della lotta contro il filosofo idealista era stato Fanelli, che nel maggio del 1931 aveva fondato «Il Secolo fascista» innalzando la «bandiera dell'antidealismo».

Spinetti affermava che la lotta antidealista era stata combattuta con successo perché all'inizio degli anni trenta, a fianco dei giovani, si erano schierati – oltre a tutti i pensatori cattolici – i più autorevoli intellettuali del regime. «Iniziata da pochi uomini di fede fascista», la campagna antigentiliana, secondo lui, aveva assunto vaste proporzioni giovando anche ai filosofi che avevano dato vita, proprio all'inizio degli anni trenta, a «una sollecita opera di revisione delle loro posizioni già ritenute conquiste certissime del pensiero moderno». In questo senso Spinetti sosteneva che Carmelo Ottaviano fosse «il più completo critico dell'idealismo dell'atto puro, da lui definito come il più straordinario vaneggiamento che si sia mai impadronito dello spirito umano illuso di poter emulare e raggiungere la potenza di Dio»; non mancò di ricordare che anche i gentiliani avevano iniziato a prendere le distanze dalla filosofia del maestro e indicò Armando Carlini, Arnaldo Volpicelli e Ugo Spirito come i «seguaci fedeli» di Gentile che avevano espresso l'esigenza di allontanarsi dall'orizzonte filosofico del maestro. Alla fine del suo lungo intervento notò con soddisfazione che la cultura italiana aveva sconfitto Gentile e scrisse:

Esaminando senza preconcetti la situazione della cultura italiana nel momento attuale si deve infatti convenire che la maggior parte dei pensatori avverte oggi viva la necessità di un superamento da farsi in seno stesso all'idealismo o l'esigenza di un nuovo sistema che sia capace di giustificarci razionalmente le più vive aspirazioni degli uomini del nostro tempo[139].

Anche se la sua riflessione tradiva un certo autocompiacimento nell'indicare i suoi successi di antigentiliano, come se la cultura fascista fosse stata influenzata proprio da lui e dai giornalisti che citava o come se i filosofi che menzionava fossero stati portati all'antidealismo dai giovani fascisti, Spinetti aveva ragione nel sottolineare che all'inizio degli anni quaranta gli intellettuali fascisti avevano superato il problema di definire il rapporto fra Gentile e l'ideologia fascista. E in effetti è in questo senso che si possono leggere le considerazioni di «Dottrina fascista» sulle principali iniziative culturali del Pnf, fra la fine degli anni trenta e l'inizio degli anni quaranta.

Quando a Roma nel 1939, alle dipendenze del partito, nacque il centro nazionale di preparazione politica, come coronamento

dell'edificio educativo creato dal fascismo, i giovani della scuola di mistica espressero il loro entusiasmo e lo definirono un passo avanti per la realizzazione di dell'italiano di Mussolini^[140]. Quattro anni prima, presso le federazioni provinciali del partito fascista, erano sorti i corsi di preparazione politica. Diretti ai giovani fra i ventitrè e i ventotto anni, erano stati affidati ai Guf e, come si è accennato, avevano riscosso il plauso di molti intellettuali e politici antigentiliani che negli anni trenta esprimevano la propria insoddisfazione per i ritardi nel processo di fascistizzazione della scuola e della università. Nel commentare le prove selettive per l'ammissione al centro nazionale di preparazione politica, che si svolsero a Roma nell'estate del 1939, alla presenza del segretario del partito^[141], Giani spiegò in cosa consistesse la novità del centro e sostenne che era espressione di una cultura «antiscientista e antiintellettualistica, e quindi, antidottrinaria», che, tuttavia, non doveva essere assimilata né al «reazionarismo» né a quelle «esagerazioni filosofiche» che, a suo avviso, la «tradizione mediterranea e latina non [poteva] che respingere»^[142]. Non si trattava di difendere le ragioni dell'antigentilanesimo, ma di sostenere una cultura politica che aveva recepito le battaglie degli anni trenta, che condivideva le polemiche dei giovani e degli intellettuali contro Gentile, e che, al contempo, manifestava con chiarezza la propria distanza dalla cultura reazionaria di molti antigentiliani. Per la scuola di mistica, infatti, il centro di preparazione politica del Pnf era espressione dell'autonomia dallo scontro filosofico e dalla contrapposizione fra gentiliani e antigentiliani, che aveva animato il regime negli anni venti e nel decennio successivo. I giovani fascisti lo spiegarono nel febbraio del 1940 quando a Milano organizzarono il convegno nazionale di mistica che riscosse un grande successo sulla stampa fascista e a cui parteciparono i più noti intellettuali del regime, fra cui vi erano i protagonisti della campagna antigentiliana degli anni trenta, come Bodrero, Orestano, Costamagna, Evola, Carbonelli, Spinetti e Guglielmi.

Nell'anno dell'entrata in guerra dell'Italia, fra gli ideologi del fascismo che parteciparono al convegno, insieme ai giovani mistici di Milano, emerse la convinzione che il problema di scegliere una filosofia per legittimare teoricamente il fascismo fosse ormai superato. Come protagonisti della cultura politica totalitaria degli anni quaranta, i politici e gli intellettuali che presero parte al convegno manifestarono il loro antigentilanesimo, ribadendo l'autonomia della politica sulla cultura, la superiorità del partito come organo supremo del fascismo, la presenza di una dottrina fascista fondata sul culto di Mussolini, e il rifiuto dell'idealismo e di qualsiasi filosofia, come presupposto della cultura fascista. In realtà non mostrarono una

particolare attenzione nei confronti di Gentile e, anzi, per alcuni aspetti, espressero una concezione politica più vicina alla sua che a quella di alcuni antigentiliani degli anni venti e degli anni trenta. Con il filosofo gli intellettuali degli anni quaranta condividevano l'idea del fascismo come fenomeno politico nuovo e moderno e certo non invocavano il ritorno ai valori tradizionali del cattolicesimo: la mistica, come Giani aveva spiegato, non era un generico spiritualismo né un richiamo alla religione cattolica. Essere mistici significava esprimere una dottrina politica basata sulla fede nel duce e recuperare gli aspetti irrazionali e sentimentali della politica, che si sarebbero integrati con quelli razionali che costituiscono l'agire politico.

L'affermazione di una cultura politica a cui offrirono il proprio contributo sia gli antigentiliani, sia gli ex gentiliani, è evidente anche nelle pagine del *Dizionario di politica* del Pnf, che uscì nel 1940, e recepì i contributi degli intellettuali disposti a collaborare all'iniziativa del partito. Ideologo e direttore del progetto fu Antonino Pagliaro, autorevole filologo, dal 1934 ordinario di storia comparata delle lingue classiche, docente di dottrina del fascismo nei corsi di preparazione politica organizzati dalla federazione dei fasci di Roma, e deciso antigentiliano già dall'inizio degli anni trenta. Nel 1933 pubblicò uno studio del pensiero di Mussolini dove sosteneva che

la dottrina di un movimento politico in atto è nella sua azione; quindi ogni considerazione teorica, dal punto di vista strettamente politico, è superflua e può essere giustificata solo come esposizione dello storico che si ponga fuori dal movimento^[143].

Ne era emerso un piccolo volume in cui i singoli capitoli non erano che il suo commento alle frasi più celebri del duce. Da fervente fascista qual era, Pagliaro aveva poi spiegato quanto fosse importante il ruolo del docente nel regime totalitario e così aveva annunciato:

Chi insegni, sia nelle scuole più elementari, sia nelle università e negli istituti scientifici, fa sempre, anche se non lo voglia, politica, perchè quella dottrina, quella tecnica, quel sapere egli insegna come si sono in lui, uomo storico, e quindi politico, atteggiati. Poiché politica è in ultima analisi, concezione della vita^[144].

Con questo spirito di appassionato militante fascista, Pagliaro si impegnò nell'elaborazione del *Dizionario* insieme a Guido Mancini, che coordinava l'ufficio studi e legislazione del Pnf^[145], e quando nel gennaio del 1940 lo presentò su «Civiltà fascista» volle sottolineare il carattere politico dell'opera che, a differenza dell'Enciclopedia Italiana, nasceva come diretta espressione dell'ideologia del partito fascista ed era, secondo Pagliaro,

opera di politica in atto che comprende tutto quanto possa giovare

alla formazione spirituale rigorosamente fascista delle nuove generazioni, liberandole dalle sovrastrutture con cui il demoliberalismo si illuse di fissare la vita dei popoli^[146].

Al dizionario collaborarono, oltre ai giovani iscritti ai corsi di preparazione politica gestiti dal Pnf, i più autorevoli intellettuali del regime^[147]. Di molti di loro si è già discusso nelle pagine precedenti: a Carlo Costamagna vennero affidate alcune delle voci più significative per la definizione della dottrina del fascismo, fra cui *diritto*, *nazione*, *nazionalità*, *corporativismo*, *sovranità* e *stato*; Sergio Panunzio scrisse la voce *sindacato*, Luigi Volpicelli si occupò, fra l'altro, di *idealismo* e *intellettualismo*; Delio Cantimori di *Nazional-socialismo* e delle voci riguardanti la storia della Germania. Fra i tanti vi furono anche due studiosi dalla formazione diversa, ma dai comuni interessi per la storia del pensiero politico, come Felice Battaglia e Carlo Curcio, che ebbero un ruolo di primaria importanza nell'elaborazione del *Dizionario* e mostrarono come nelle iniziative del partito fascista si potessero incontrare due culture diverse: una che proveniva dalla filosofia di Gentile e un'altra che aveva espresso il proprio antigentilianesimo già dagli anni trenta.

Felice Battaglia si era laureato in giurisprudenza a Roma nel 1925, aveva seguito le lezioni romane di Gentile e nel 1927 aveva ottenuto la libera docenza in filosofia del diritto^[148]. Nel 1932 aveva iniziato la sua ricerca di una filosofia che restituisse valore al concetto di diritto, considerato da Croce come mera economicità e da Gentile risolto nella sfera morale^[149]. Proprio allora Battaglia era approdato ad una definizione del diritto che ne evidenziava il carattere relazionale e implicava il riconoscimento della alterità e della socialità, cioè della reciprocità dei soggetti e della persona come valore etico fondamentale. In quegli anni, pur cercando una soluzione autonoma da quella indicata dal neoidealismo, era rimasto all'interno dell'orizzonte filosofico di Gentile.

Infatti, nel 1932, con il saggio *Dall'individuo allo Stato*, egli spiegò come intendesse i rapporti fra l'individuo e lo stato, non mancando di soffermarsi sulla realtà politica e sociale che aveva di fronte e mostrando il proprio legame con l'attualismo di Gentile^[150]. Nel suo lungo discorso, criticò sia i sostenitori delle correnti «universalistiche» sia i difensori del giusnaturalismo: i primi, come Sergio Panunzio, e come molti ideologi fascisti del resto, sostenevano che lo stato fosse una realtà universale e lo descrivevano come un oggetto, come un «leggendario leviatano» «ove l'autorità, presupposta, sia che provenga da Dio o da un uomo, è forza che disciplina l'attività umana»^[151]; i secondi, invece, consideravano l'individuo come il titolare di diritti che avrebbe acquisito dalla nascita. Secondo Battaglia, entrambi gli

orientamenti cadevano nell'errore di considerare lo stato e gli individui realtà statiche, già date e precostituite, e, ribadendo con concetti nuovi vecchie teorie, tornavano al naturalismo giuridico. Contro queste concezioni egli espresse una riflessione chiaramente ancorata alla filosofia gentiliana, notando che lo stato «non è, ma si fa»^[152].

Utilizzando le stesse categorie interpretative Battaglia recensì nel 1936, quando da un anno era ordinario di filosofia del diritto nell'università di Siena, il volume di Carl Schmitt *Principi politici del Nazionalsocialismo*, tradotto nel 1935 da Delio Cantimori, con la prefazione di Arnaldo Volpicelli. Sulla «Rivista internazionale di filosofia del diritto», contestò l'interpretazione di Schmitt della Germania di Weimar e la risoluzione della politica a mera conflittualità espressa dalla coppia amico-nemico che, a suo avviso, si riduceva ad una attività asserita ma non dimostrata^[153]. Il politologo tedesco non aveva spiegato perché mai l'altro da noi avrebbe dovuto esprimere la sua contrapposizione e perché quel confronto non avrebbe potuto evolvere in una relazione diversa. Insomma, Schmitt, secondo Battaglia, aveva ridotto il diritto a puro strumento del legislatore perdendo «il senso oggettivo della legge» ed evidentemente togliendo allo stato il suo carattere etico.

Proprio l'idea dello stato etico fu al centro della sua riflessione sull'Enciclopedia Italiana dove, oltre alle voci *democrazia* e *partito*, scrisse il lemma *stato* e sostenne che la filosofia politica di Gentile costituiva il caposaldo del pensiero fascista^[154]. A questo proposito scrisse

La concezione fascista dello Stato, l'alto senso dello Stato che il Fascismo caratterizza deriva certo anche dalla rivalutazione speculativa che dello Stato l'idealismo ha operato, ma più ancora trae origine dalla necessità di una integrazione relativa allo Stato, che, se nell'ordine teorico era già stato intravisto, praticamente non aveva avuto quelle realizzazioni che erano da attendersi. Di ciò il Fascismo ebbe viva coscienza, donde il carattere prammatico della sua dottrina dello Stato, che non deve però farci dimenticare l'idealità di esso al Fascismo, come a nessun altro movimento politico, sempre presente^[155].

Quindi, secondo Battaglia, Gentile aveva dato al fascismo la definizione filosofica del concetto di stato, e il fascismo aveva elaborato autonomamente, in sede politica, la rivalutazione indicata dal filosofo idealista. Ancora nel 1937 in *Stato etico e Stato di diritto* sostenne che lo stato si configurava «come il più alto vertice attinto dal volere umano» e nella prefazione al volume *Scritti di Teoria dello Stato* affermò che si trattava di testi concepiti nello spirito

dell'idealismo per proporre una teoria dello stato che

di questo rivendicando l'assoluta idealità, vuole altresì giovare all'intendimento critico della stessa realtà storica, in particolar modo cooperare all'approfondimento della costruzione politica che va innalzandosi sotto i nostri occhi^[156].

Il riferimento di Battaglia alla realtà politica spiega il contributo che egli diede alla riflessione filosofica di quegli anni, come questa venne influenzata dal fascismo, in cosa si distanziasse da Gentile e, infine, con quale orientamento politico e culturale collaborò al *Dizionario* del Pnf.

Nei *Lineamenti di storia delle dottrine politiche* Battaglia sottolineò che la nuova disciplina aveva ormai una sua autonomia. Dopo le polemiche che ne avevano accompagnato la nascita e che avevano visto il confronto fra sostenitori dei fatti e sostenitori delle idee, la storia delle dottrine politiche poteva finalmente essere annoverata fra le scienze umanistiche: aveva una sua letteratura, suoi studiosi specializzati che potevano spiegare i suoi temi salienti e potevano presentarla come una delle discipline più rappresentative del Novecento. Il merito principale di «questa conquista laboriosa», scriveva Battaglia, era da riconoscere al neoidealismo italiano che con Croce e con Gentile aveva «affrontato il problema speculativo della politica, posto da Machiavelli»^[157]. In realtà le soluzioni erano state differenti: mentre Gentile aveva considerato lo stato come il vertice dell'eticità, Croce aveva il merito di aver liberato la politica dalla morale. Il tema fondamentale del volume, comunque, era l'affermazione della politica come categoria dello spirito, come il concreto volere dell'uomo consistente nell'elevazione dell'individuale a universale. Fu proprio con questa concezione della politica come categoria filosofica che collaborò al *Dizionario* del Pnf.

È stato scritto che Battaglia elaborò la sua distanza dall'idealismo nel 1943 di fronte al totalitarismo, o anche, e addirittura, che i *Lineamenti di storia delle dottrine politiche* e gli scritti della *Teoria dello Stato* sono «tutti attraversati da una ferma ispirazione liberale»^[158]. A tale riguardo è stato sostenuto che Battaglia elaborò la distanza dall'idealismo cercando «una soluzione aperta» di fronte al totalitarismo e alla guerra che gli avrebbero mostrato «i limiti dello storicismo il quale riteneva che la storia fosse una realizzazione [...] dello spirito assoluto»^[159]. In questa sede si sostiene un'interpretazione molto diversa.

Nel *Dizionario* del 1940 Battaglia scrisse centotrentatré voci e certo non gli sfuggì il carattere politico e ideologico che il Pnf aveva voluto dare all'intera opera dalla quale, ovviamente, fu esclusa la collaborazione di Gentile. Al contrario, nelle numerose voci che

redasse non mancò di confrontare i temi e i personaggi di cui si occupava con quelli che aveva di fronte. È il caso ad esempio della voce *Dichiarazione dei diritti* dove sostenne che la Carta del lavoro era superiore ai *Bills* anglosassoni, alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 e alla costituzione francese del 1795^[160]. Nel lemma *Illuminismo*, invece, dopo un'ampia riflessione sui meriti dell'età dei lumi e sulla sua modernità, Battaglia notò:

le concessioni da noi fatte non debbono, è evidente, farci dimenticare i punti per cui la nostra concezione si oppone decisamente all'illuminismo e la limitatezza di questo si appalesa. L'uomo che esso celebra per essere tale troppo di frequente perde i contatti con lo stato e ignora ogni ente politico^[161].

Si trattava di una riflessione assai simile a quella proposta nel 1925 da Bottai o da Panunzio nel volume *Lo Stato fascista*. Una riflessione che nei primi anni venti aveva caratterizzato i fascisti più vicini a Gentile, come il direttore di «Critica fascista» e Pellizzi, che avevano sottolineato la modernità del fascismo e l'avevano collocato nella storia delle rivoluzioni dell'età moderna. Contro questa interpretazione avevano replicato i fascisti intransigenti sostenendo che il fascismo rappresentava una risposta ai fallimenti della modernità e che le sue caratteristiche principali risiedevano nell'affermazione dei valori tradizionali. All'inizio degli anni quaranta, quindi venti anni dopo, il Pnf antigentiliano e totalitario accolse nella sua opera più importante le riflessioni di un filosofo che esaltava i meriti dell'illuminismo, della rivoluzione francese e di Rousseau. Nella voce dedicata al filosofo ginevrino, infatti, Battaglia illustrò il suo pensiero a partire dal *Discorso sull'ineguaglianza* e contestò i suoi critici sostenendo che Rousseau aveva inaugurato «quelle profonde vedute sullo stato, che attraverso l'idealismo germanico», erano arrivate in Italia. E poi aggiunse che era l'enunciatore dello stato come libertà e autorità, «di un valore razionale che in tutti gli individui si esprime, anima dell'anima loro, per usare l'energico termine di Mussolini»^[162]. Ancora nella voce *Sorel* scrisse che il nucleo vitale e l'attualità del teorico del sindacalismo rivoluzionario risiedeva nel motivo etico che lo distaccava dal socialismo e che «pur con tutti i suoi limiti, si avvicina[va] ai movimenti antisocialistici, al Fascismo principalmente»^[163]. Nella breve voce *Pisacane*, inoltre, sostenne che l'assenza delle masse dall'azione rivoluzionaria, assenza constatata e deplorata da Pisacane, spiegava «la deficienza della formazione unitaria e le sue crisi fino al Fascismo», che appunto si era proposto il problema del popolo, della sua educazione dei suoi bisogni^[164].

Se quello di Battaglia fu il contributo di un filosofo del diritto che aveva aderito alla filosofia di Gentile e alla sua definizione di stato

etico, il percorso politico e filosofico di Carlo Curcio, che sul *Dizionario* scrisse poco più di trenta voci, fu molto diverso. Curcio insegnava storia delle dottrine politiche nell'università fascista di Perugia, era un assiduo collaboratore della «Rivista internazionale di filosofia del diritto» di Giorgio Del Vecchio, di «Critica fascista» e de «Lo stato» di Costamagna. Come si è già accennato, alla fine degli anni venti era stato fra più severi nel denunciare i ritardi nella fascistizzazione della cultura italiana. Nel 1930 la sua firma comparve sul primo numero della rivista di Costamagna e anche in quella sede il suo contributo mirò a sottolineare l'importanza di trovare «una soluzione veramente totalitaria» al problema dell'educazione delle giovani generazioni. Un problema, secondo Curcio, di difficile soluzione fino a quando fossero rimasti docenti liberal-socialisti che di fascista avevano solo la tesserae nell'intimo erano antifascisti^[165]. Proprio quel anno, tra l'altro, aveva illustrato ai lettori de «Lo stato» il pensiero politico di Carl Schmitt. Auspicando che l'influenza del politologo tedesco giungesse in Italia, Curcio aveva sottolineato la natura politica e non filosofica delle sue riflessioni per cui la sua dottrina dello stato si era spogliata «di paludamenti, di complicati meccanismi per tornare sul suo vero terreno» che era appunto quello politico^[166]. Nel 1934 volle dare il proprio contributo al dibattito sulla natura del partito fascista e sui suoi rapporti con lo stato. In questo caso si dichiarò d'accordo con Sergio Panunzio e sostenne che il Pnf rappresentava «l'anima dello stato fascista», «l'elemento attivo e dinamico dello Stato» il cui compito essenziale sarebbe stato quello di fornire allo stato gli uomini migliori e «di custodire la fiamma della rivoluzione»^[167]. Un'idea che gli sembrava analoga al mito soreliano, una realtà concreta, «forse alogica, ma sublime», che costituiva «l'idea forza del partito», «una *congregatio fidelium*, serrata, unitaria, possente»^[168].

Sul *Dizionario* Curcio ribadì queste sue convinzioni scrivendo alcune delle voci più importanti come *partito* ^[169], che redasse con il filosofo del diritto Giacomo Perticone, anche lui collaboratore assiduo de «Lo Stato» di Costamagna e antigentiliano dall'inizio degli anni trenta. Perticone era stato uno degli intellettuali più impegnati nella elaborazione di una cultura giuridica fascista e uno degli studiosi più attenti al dibattito sul problema del metodo giuridico, che si sviluppò in Italia in quegli anni sulla scia delle discussioni antiformalistiche^[170]. Nel 1931 pubblicò un articolo intitolato *Politica e diritto* che capovolgeva il titolo del saggio di Gentile *Diritto e politica*, uscito nel 1930 sull'«Archivio di studi corporativi»^[171]. Contro la tesi gentiliana del partito come fazione, Perticone rispose rivendicando proprio la natura di parte «capace di dominare il tutto» ed esprimendo la sua idea della politica come manifestazione del

partito fascista. Ancora nel 1941 scrisse un articolo in cui sostenne che Gentile e i suoi allievi non erano stati in grado di elaborare una dottrina dello stato^[172].

Nella voce *partito* Curcio e Perticone sottolinearono che nel dopoguerra l'affermazione di regimi a partito unico costituiva la novità più rilevante degli ordinamenti giuridici e dei sistemi politici. A questo proposito i due studiosi citavano il caso della Spagna, della Turchia, della Cina, della Germania e, ovviamente dell'Italia, in cui, secondo loro, «un partito rivoluzionario a larghe basi popolari» «guidato da un capo di straordinario prestigio» aveva dato vita ad una nuova forma di stato. Pur evidenziando le differenze di struttura e di ordinamento fra il partito fascista e gli altri partiti totalitari, i due studiosi rilevavano che in Italia, in Spagna e in Germania, la presenza di partiti con caratteristiche simili aveva dato vita a nuove realtà statali. «Lo Stato nuovo», scrivevano a tale proposito,

è caratterizzato dall'attiva presenza, in esso, di un partito totalitario, che, se e storicamente deriva dalla sua dura lotta e dalla conquista del potere la sua posizione preminente, è da aggiungersi che, logicamente, è legittimato da una rivoluzione ben più profonda che si è operata nelle concezioni politiche^[173].

Si trattava di un orientamento ampiamente condiviso nel *Dizionario*, che come si è già notato, vide la collaborazione di intellettuali di diversa provenienza. Dagli ex gentiliani come Battaglia a convinti avversari di Gentile come Carlo Curcio e lo stesso Pagliaro. In *politica, educazione, cultura, filosofia, e individuo* ^[174], il filologo mostrò la sua concezione del fascismo implicitamente ma severamente antigentiliana, accusò la filosofia che risolve nello spirito «tutto l'uomo concreto» di relativismo e di «deficienza etica»^[175] e ribadì ciò che aveva già sostenuto all'inizio degli anni trenta, sottolineando che mentre la politica muove da una considerazione storica concreta di uomini e di forze, «la filosofia opera esclusivamente con concetti razionali e può incidere, ma non sempre incide, sulla politica come teoria di azione storica»^[176]. Coerentemente con quanto aveva già scritto, nelle voci relative ai problemi educativi Pagliaro riprese le riflessioni espresse dai commentatori della Carta della scuola, celebrando il carattere fascista e totalitario della nuova scuola voluta da Bottai e mostrando di condividere l'impostazione pedagogica e politica della sua riforma.

Stupisce, allora, che nel 1944, quando venne accusato di apologia fascista dall'alto commissariato per l'epurazione, Pagliaro si difese sostenendo che il suo impegno nel *Dizionario* fascista derivava dalla volontà di impedire «che l'idealismo ne facesse una propria tribuna». Anche lui, come Del Vecchio, Spinetti, Carella, Granata, Brunati,

Ottaviano e Curcio dichiarò la propria eterodossia rispetto al regime totalitario e la giustificò con l'antigentilianesimo che divenne allora la prova, o la scusa, per sostenere ciò che non era sostenibile. Lo si è notato a proposito dei giovani antigentiliani, dei molti intellettuali che si candidarono a divenire gli ideologi del fascismo, assai meno nel caso degli uomini politici che non poterono dichiararsi estranei al regime fascista.

Ma a questo punto, solo la penna di un grande narratore potrebbe restituire il senso della nemesi o quello dell'ambiguo, in un gioco di specchi che Jorge Louis Borges definiva «abominevoli» perché come il verbo essere moltiplicano il numero degli uomini^[177]. E in effetti, nell'Italia del 1944 le identità si moltiplicarono per cui gli avversari più radicali di Gentile, quelli che lungo il ventennio l'avevano accusato di essere un liberale e di non poter rappresentare la cultura fascista, si dichiararono antifascisti e antigentiliani. Ad esempio, proprio la polemica antigentiliana fece scrivere a Natalino Sapegno una lettera a Pagliaro in cui addirittura gli riconosceva coraggio e onestà intellettuale.

Caro Pagliaro,

se fossi tra coloro che hanno oggi il compito di giudicarti, ti condannerei. Con dispiacere, forse, ma senza esitare. Il tuo fascismo attivo di tanti anni, sincero (per quanto mi consta) e disinteressato, non era perciò meno dannoso e pericoloso oggettivamente; anzi la propaganda fascista diventava forse più insidiosa quando, come in te e in pochi altri, rivestiva le apparenze di un'ideologia pura, non legata cioè alle solite ragioni di profitto personale. È vero, d'altra parte, che se le commissioni di epurazione si attenessero a questi criteri di assoluta giustizia, esse sarebbero assai più severe di quanto non siano di fatto [...]. Ciò posto debbo onestamente dichiarare che la tua attività in questi anni in seno al Consiglio della facoltà di Lettere e nei rapporti con i colleghi e con la scuola, mi è sempre sembrata scevra da ogni modo fazioso e ispirata soltanto agli interessi superiori. Né posso dimenticare di averti avuto alleato costante nella lunga e tenace lotta che, insieme con pochi altri, sostenemmo contro la prepotenza ed il settarismo del defunto senatore Gentile^[178].

Ma Gentile, come notava Sapegno, ormai era morto e proprio l'accusa di essere stato l'ideologo del regime gli era costata la vita a Firenze in un giorno di aprile del 1944. Il suo percorso nel fascismo era iniziato nel 1922 e certo si era concluso con più coerenza di quello di altri che mentirono sul proprio passato o disconobbero le proprie responsabilità. Dei suoi critici come dei suoi sostenitori, infatti, una cosa è certa: tutti furono fascisti convinti, anche se nel 1944 in pochi lo ammisero.

[1] Cfr. R. De Felice, *Mussolini il duce, I*, cit., p. 127 e ss. per la situazione politica dopo le elezioni del 1929 e per la formazione del nuovo governo. I riferimenti a Giuliano, e alle scelte di Mussolini rispetto alla riforma Gentile all'inizio degli anni trenta, sono a pp. 127, 189-191, 288 e 311. Cfr. anche R. Pertici, *Balbino Giuliano*, cit., pp. 770-776 con l'ampia bibliografia indicata.

[2] Lettera di B. Mussolini a B. Giuliano, 18 settembre 1929, in B. Mussolini, *Opera Omnia*, cit., vol., XLI, pp. 336-337.

[3] Cfr. Acs, Pnf, Dn, Segreteria politica, fascicoli personali di senatori e consiglieri nazionali, b. 15, Balbino Giuliano; R. Pertici, *Balbino Giuliano*, cit., p. 773.

[4] E. Castelli, *Diari*, cit., p. 89, Roma, 12 settembre 1929 e Roma, 13 settembre 1929.

[5] Acs, Mi, Dpp, fascicoli per materia, pacco 154, f. 25 M 42, ministero della Pubblica Istruzione, (1927-1929), Roma, 27 settembre 1929.

[6] Cfr. Afg, lettera di E. Codignola a G. Gentile, 11 settembre 1929: «sono lietissimo per la nomina di Giuliano. Essa ha un significato che trascende le doti dell'uomo. È una tua vittoria contro tutte le forze scatenate dai peggiori elementi del partito e del paese. Speriamo che quel tanghero di B.[elluzzo] non risorga più e abbia persuaso finalmente M. che per l'istruzione in Italia c'è un'unica via maestra».

[7] Ivi, lettera di G. Gentile a E. Codignola, Roma, 19 novembre 1929.

[8] Uno dei primi interventi del nuovo ministro fu la presentazione del disegno di legge che recepiva l'articolo 36 dei patti Lateranensi e riguardava l'estensione dell'insegnamento della religione cattolica alle scuole medie. Il 14 marzo del 1930 Giuliano spiegò che il progetto di legge derivava dalla volontà di dar seguito alla riforma del 1923, ma anche di applicare le disposizioni del Concordato. Cfr. Camera dei Deputati, XXVIII legislatura, Atti del Parlamento italiano, vol. II, Discussioni dal 28 novembre 1929 al 9 aprile 1930. Discussione del disegno di legge: *Insegnamento religioso negli Istituti medi di istruzione classica, scientifica, magistrale, tecnica ed artistica*, pp. 1827-1829. Cfr. l'intervento del Ministro Giuliano, del 14 marzo 1930, a pp. 1827-1829. Sulla politica scolastica di Giuliano, cfr. M. Ostenc, *La scuola italiana durante il fascismo*, cit., pp. 195-205 e J. Charnitzky, *Fascismo e scuola*, cit., pp. 419-432. Per il riferimento alla legislazione, che riguarda l'università italiana, cfr. G. Fois, *L'Università tra Gentile e Bottai*, in *Lo Stato negli anni Trenta*, a cura di G. Melis, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 249-259.

[9] Cfr. *Il consiglio dei ministri e il Gran Consiglio si riuniscono oggi sotto la presidenza del Capo del Governo*, in «Il popolo d'Italia», a. XVII, n. 66, 18 marzo 1930, p. 1; *La seduta del Gran Consiglio*, ivi, a. XVII, n. 67, 19 marzo 1930, p. 1. Il quinto punto all'ordine del giorno, *Ulteriori misure per la fascistizzazione della scuola*, venne discusso il 28 marzo 1939. Cfr. B. Mussolini, *Opera Omnia*, cit., vol. XXIV, p. 205.

[10] Camera dei Deputati, XXVIII legislatura, Discussioni, vol. II, Seguito della discussione del disegno di legge: *Stato di previsione della spesa del Ministero dell'Educazione Nazionale per l'esercizio finanziario dal 1 luglio 1930 al 30 giugno 1931*. L'intervento di F. Ercole, del 28 marzo 1930, è a p. 2004.

[11] *Ibidem*, p. 2006.

[12] Cfr. Acs, Mpi, Iu, fascicoli professori universitari, III versamento, 1940-1970, Paolo Orano, e anche Acs, Mpi, Is, fascicoli professori universitari epurati, 1944-46, b. 24, Paolo Orano.

[13] Cfr. Camera dei Deputati, XXVIII legislatura, Atti del Parlamento italiano, vol. II, Discussioni, dal 28 novembre 1929 al 9 aprile 1930, cit. Cfr. l'intervento di Paolo Orano, nella seduta del 29 marzo 1930, a p. 2045.

[14] *Ibidem*, p. 2053.

[15] G. Gentile, *Discorsi parlamentari*, cit., p. 167. Si tratta del discorso tenuto in Senato il 12 aprile del 1930, nell'ambito della discussione sull'esercizio finanziario del ministero dell'Educazione Nazionale.

[16] *Ibidem*.

[17] Camera dei Senatori, XXVIII legislatura, Atti parlamentari, Discussioni, vol. II. L'intervento di B. Giuliano a p. 2405. Era il 12 aprile del 1930. Quel giorno l'ambasciatore presso la S. Sede, Cesare Maria De Vecchi di Valcisman, appuntò le sue impressioni sul dibattito in Senato in una pagina del suo diario e nel descrivere le aspirazioni di Gentile e il carattere di Giuliano scrisse: «Nel pomeriggio sono stato al Senato. Ha parlato Gentile ed ha parlato in modo che certamente darà luogo a chiacchiere in Vaticano ed alle solite omelie dell'Osservatore. Gentile è fuori strada perché non deve sempre parlare di sé e meno ancora deve atteggiarsi a filosofo del fascismo che essendo un movimento che delinea e attua un nuovo modo di vita ha certamente la sua filosofia ma questa è contenuta in fatti e non in elucubrazioni particolari come quelle di Gentile e soprattutto non è la filosofia di Gentile. Giuliano ha risposto menando il can per l'aia. È uomo d'ingegno Giuliano ma non ha carattere». C.M. De Vecchi di Val Cisman, *Tra Papa, Duce e Re. Il conflitto tra Chiesa cattolica e Stato fascista nel diario 1930-1931 del primo ambasciatore del Regno d'Italia presso la Santa Sede*, a cura di S. Setta, Roma, Jouvence, 1998, p. 136.

[18] G. De Luca, *Il fascismo e la filosofia gentiliana*, in «La vita italiana», a. XVI, f. CLXXXVI, luglio agosto 1928, p. 51.

[19] U. Icolari, *La fascistizzazione della scuola*, ivi, a. XVIII, f. CCV, 30 aprile 1930, p. 441.

[20] R. Forges Davanzati, *In risposta a Gentile*, *ibidem*.

[21] Cfr. G. Preziosi, *Gli intellettuali e il fascismo. I benemeriti e i sornioni*, ivi, a. XVIII, f. CCVI, 31 maggio 1930, p. 1.

[22] Cfr. G. Preziosi, *D'accordo!*, ivi, a. XVIII f. CCVII, 30 giugno 1930, p. 681; Id., *Preistoria*, ivi, a. XVIII, f. CCV, 30 aprile 1930, p. 361; Id., *Così parlò il prof. Lombardo Radice*, ivi, a. XVIII, f. CCVII, 30 giugno 1930, p. 679.

[23] Acs, Pcm, Verbali, Seduta del 18 marzo 1931, cit. in R. De Felice, *Mussolini il duce, I*, cit., p. 189.

[24] Cfr. Camera dei Deputati, XXVIII legislatura, Atti del Parlamento italiano, vol. IV, Discussioni, dal 12 febbraio al 30 maggio 1931, Seguito della discussione del disegno di legge: *Stato di previsione della spesa del Ministero dell'Educazione Nazionale per l'esercizio finanziario dal 1 luglio 1931 al 30 giugno 1932*; l'intervento di B. Giuliano, del 19 maggio 1931, è a pp. 4753-4763. Il più importante provvedimento del ministro riguardò le scuole professionali e l'istituzione degli istituti di avviamento al lavoro. Cfr. M. Ostenc, *La scuola italiana e il fascismo*, cit., p. 203 e J. Charnitzsky, *Fascismo e Scuola*, cit., pp. 426-430.

[25] Cfr. Acs, Mpi, Is, III versamento, fascicoli personali dei professori universitari, 1940-1970, b. 129, Francesco Ercole per ciò che riguarda la sua carriera accademica; L. Lo Bianco, *Francesco Ercole, in Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 43, pp. 132-134; J. Charnitzky, *Fascismo e scuola*, cit., pp. 432-437.

[26] Alle critiche di Orano si aggiunsero quelle di Costamagna che, come si è già ricordato, spiegò alla Camera la natura profondamente antimoderna della cultura fascista. Cfr. Camera dei Deputati, XXVIII legislatura, Discussioni, vol. VII, dal 16 novembre 1932 al 18 marzo 1933, *Discussione sullo stato di previsione della spesa per l'esercizio finanziario 1 luglio 1933-30 giugno 1934*, p. 8171.

[27] Camera dei Senatori, XXVIII legislatura, Discussioni, vol. VI, dall'11 dicembre 1933 al 16 gennaio 1934, l'intervento del ministro Ercole, dell'8 gennaio 1934, è a p. 6973. Per questa sua posizione Ercole venne criticato da Fanelli che lo accusò di incensare il filosofo dell'attualismo e di difendere una riforma che era stata accettata dal fascismo in una fase in cui non aveva raggiunto la piena coscienza del proprio carattere rivoluzionario. Dopo dieci anni, la maturità rivoluzionaria del fascismo doveva respingere quella riforma e constatare con rammarico i danni che aveva prodotti. G.A. Fanelli, *Questa nemica scuola, (Lettera a S.E. il Ministro dell'Educazione Nazionale)*, in «Il Secolo fascista», a. III, n. 7, 1 aprile 1933, pp. 116-119 e Id., *Post scriptum alla lettera inviata a S.E. il Ministro dell'Educazione Nazionale*, ivi, a. III, nn. 8-9, 1 maggio 1933, pp. 137-139.

[28] Lettera di B. Mussolini a F. Ercole, Roma, 27 luglio 1933, in B. Mussolini, *Opera Omnia*, cit., vol. XLII, p. 59.

[29] Cfr. M. Ostenc, *La scuola italiana durante il fascismo*, cit. p. 127.

[30] Camera dei Deputati, XXIX legislatura, Atti parlamentari, vol. I, Discussioni dal 26

aprile 1934 a 29 marzo 1935. *Discussione sullo stato della spesa per l'esercizio finanziario 1 luglio 1935-30 giugno 1936*, cfr. ad esempio, l'intervento dell'on. Zingali a p. 810. Per il commento di Costamagna, cfr. *Orientamenti culturali*, in «Lo Stato», a. VI, f. VI, giugno 1935, p. 435 e ss.

[31] Camera dei Deputati, XXIX legislatura, Atti parlamentari, vol. I, Discussioni dal 26 aprile 1934 a 29 marzo 1935, l'intervento di P. Orano a p. 839.

[32] Acs, Spd, Co, 509.530, Università di Perugia. Cfr. lettera di P. Orano a B. Mussolini del 15 marzo 1934 e il verbale della seduta della facoltà di scienze politiche di Perugia del 12 marzo 1934. Per l'antigentilianesimo di Orano cfr. anche Id., *Filosofia e scuola*, cit.

[33] Camera dei Deputati, XXIX legislatura, Atti parlamentari, vol. I, Discussioni dal 26 aprile 1934 a 29 marzo 1935, cit., p. 842.

[34] Cfr. C.M. De Vecchi di Val Cismon, *Tra Papa, Duce e Re*, cit., p. 12; A. Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, p. 22; E. Santarelli, *Cesare Maria De Vecchi, in Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 39, pp. 522-531; S. Setta, *Cesare Maria De Vecchi di Val Cismon. Diario 1943*, in «Storia contemporanea», 24, 1993, n. 6, pp. 1057-1113; sull'antigentilianesimo di De Vecchi, cfr. G.C. Marino, *L'autarchia della cultura*, cit., pp. 198-201.

[35] Cfr. C.M. De Vecchi di Val Cismon, *Bonifica fascista della cultura*, Milano, Mondadori, 1937.

[36] Cfr. M. Ostenc, *La scuola italiana durante il fascismo*, cit., pp. 214-227 anche per i conflitti fra De Vecchi e Starace che si rivolse a Mussolini criticando l'operato del ministro; J. Charnitzky, *Fascismo e scuola*, cit., p. 438. Notò con grande soddisfazione Orano, rettore dell'università di Perugia dall'ottobre del 1935, che «Cesare Maria De Vecchi prende nelle sue mani robuste le redini della scuola fascista [...] Maestri, professori discenti si militarizzano, perché milizia è il Regime, milizia lo Stato, milizia la Nazione corporativa che abbraccia e compenetra di un unico principio d'energia e fattività concreta tutta la società, la ragione della quale s'è trasferita interamente nello Stato [...] Il Ministro dell'E.N. ha dunque in De Vecchi l'interprete di Mussolini che il Paese attendeva ansiosamente». P. Orano, *De Vecchi di Val Cismon*, Roma, Pinciana, 1935, p. 129; un giudizio analogo fu espresso da G. Preziosi, *De Vecchi*, in «La vita italiana», a. XXIII, f. CCLXIII, 15 febbraio 1935, p. 238 e Id. *Il dito sulla piaga*, ivi, a. XXIII, f. CCLXIX, 15 agosto 1935, p. 236.

[37] Cfr. G. Bottai, *Il problema della scuola*, in «Critica fascista», a. XIII, n. 12, 15 aprile 1935, p. 1

[38] Id., *La libertà degli studi e l'esame di Stato*, ivi, a. XIII, n. 15, 1 giugno 1935, p. 308 e Id., *La libertà degli studi e l'esame di Stato II*, ivi, a. XIII, n. 16, 15 giugno 1935, p. 328.

[39] Afg, lettera di G. Bottai a G. Gentile, 23 giugno XIII.

[40] G. Gentile, *Libertà degli studi e programmi*, in «Critica fascista», a. XIII, n. 17, p. 344.

[41] Id., *La tradizione italiana*, in *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, II, a cura di H.A. Cavallera, in *Opere*, XLVIII, Firenze, Le Lettere, 1992, pp. 97-118.

[42] Afg, lettera di C.M. De Vecchi a G. Gentile, Roma, 11 giugno 1936.

[43] La vicenda è stata ampiamente ricostruita da P. Simoncelli in *Cantimori, Gentile e la Normale di Pisa. Profili e documenti*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 61-75 e in Id., *La Normale di Pisa. Tensioni e consenso*, cit., a cui rimandiamo. Cfr. *Filosofi, università, regime*, cit., p. 160 per i documenti pubblicati.

[44] Acs, Spd, Cr, b. 1 Giovanni Gentile, sf. 11, Discorsi e congressi, lettera di G. Gentile a B. Mussolini, 13 giugno 1936.

[45] Sulla sostituzione di De Vecchi, oltre ai contributi citati, cfr. Acs, Mi, Dpp, fascicoli per materia, ministero dell'Educazione Nazionale, pacco 164, f. 6, M 13.

[46] G. Gentile, *Il nostro programma*, in «Educazione fascista», a. V, n. V, maggio 1927, pp. 257-263.

[47] Cfr. E. Gentile, *La via italiana al totalitarismo*, cit., pp. 166-167.

[48] G. Gentile, *La legge del Gran Consiglio*, in «Educazione fascista», a. VI, n. IX, settembre 1928, pp. 514-517.

[49] Cfr. G. Gentile, *Il Partito e lo Stato*, ivi, a. VIII, ottobre 1930, pp. 561-564. L'articolo venne poi ripubblicato con lievi modifiche, in Id., *Il Partito e lo Stato*, in *Il Partito nella dottrina*

e nella realtà politica, Roma, Università fascista, 1931, con prefazione di A. Marpicati.

[50] G. Gentile, *Il Partito e lo Stato*, cit. pp. 13-16.

[51] *Ibidem*, p. 16.

[52] G. Gentile, *L'associazione fascista della scuola*, ora in Id., *Politica e cultura*, II, a cura di H.A. Cavallera, in *Opere*, XLVI, Firenze, Le Lettere, 1991, pp. 271-275.

[53] *Ibidem*, p. 272.

[54] Afg, lettera di G. Giuriati a G. Gentile, 31 marzo 1931.

[55] Sergio Panunzio definì la discussione sulla natura giuridica del Pnf, «tormento e aculeo dei giuristi», tanti furono i dibattiti sulla definizione del partito. A questo proposito lo stesso Panunzio riassume le principali teorie dei giuristi italiani e spiegò che Silvio Longhi, Arturo Carlo Jemolo e Gino Fragapane sostenevano che il partito fosse un organo dello stato; Giovanni Salemi lo considerava, invece, una persona giuridica pubblica; Benedetto Liuzzi riteneva che si trattasse di persona giuridica privata; e mentre Oreste Ranelletti e Giuseppe Meloni credevano che il partito fosse un'istituzione pubblica con carattere politico, Santi Romano, Vincenzo Zangara e Renato Balzarini erano convinti che fosse un'istituzione sussidiaria dello Stato; e infine Panunzio ricordò che a considerare il Pnf un'istituzione pubblica costituzionale vi erano Pietro Chimienti, Gaspare Ambrosini, Donato Donati, e Carlo Costamagna. Cfr. S. Panunzio, *Teoria generale dello Stato fascista. Appunti di lezioni*, Padova, Cedam, 1937, p. 177. Cfr. anche per una rassegna dei contributi sul Pnf da parte degli storici e dei giuristi, S. Panunzio, *Partito, regime, Stato*, in «Civiltà fascista», a. III, n. 8, agosto 1936, pp. 481-502.

[56] A. Marpicati, *Il Partito fascista. Origine, sviluppo, funzioni, seguito da una antologia mussoliniana sul partito*, Milano, Mondadori, 1935, p. 13.

[57] *Ibidem*.

[58] G. Ambrosini, *Il Partito fascista e lo Stato*, Roma, Istituto Nazionale Fascista di Cultura, 1934, p. 10. Il volume nasceva da articoli già pubblicati. Cfr. Id., *Il Partito fascista e lo Stato*, in «Civiltà fascista», a. I, f. 8, agosto 1934, pp. 706-721 e a. I, f. 9, settembre 1929, pp. 794-780.

[59] *Ibidem*.

[60] *Ibidem*, p. 18.

[61] Cfr. V. Zangara, *Il Partito e lo Stato*, Catania, Studio editoriale moderno, 1935.

[62] *Ibidem*, p. 128. Si riferiva all'articolo di A. Volpicelli, *Legislazione e rappresentanza nello Stato corporativo*, in «Archivio di studi corporativi» a. VII, f. 1, 1935, pp. 1-17. In realtà Volpicelli aveva sostenuto che il Pnf, come «ogni ente pubblico, statalmente rilevante» sarebbe confluito «nell'organo legislativo attraverso i suoi stessi dirigenti».

[63] *Ibidem*.

[64] *Ibidem*, p. 181.

[65] S. Panunzio, *Il Partito*, in *Il Partito nella dottrina e nella realtà politica*, cit. p. 17. In realtà, a differenza di molti ideologi, Panunzio evidenziò la particolarità di un partito che si sottometteva alle leggi dello stato divenendone un suo organo politico e a questo proposito scrisse: «Restano due realtà diverse, se così non fosse non avremmo due gerarchie, inseriremmo gli organi del partito nella gerarchia politico amministrativa, cosa che si è fatta solo col Gran Consiglio del fascismo che indica la perfetta unità del Partito con lo Stato. Abbiamo due stemmi, due giornali ufficiali gazzetta e foglio d'ordini».

[66] Sulle vicende legate all'Istituto, dalla sua fondazione alla fine del fascismo, rimandiamo a G. Longo, *L'Istituto Nazionale Fascista di Cultura*, cit.

[67] G.A. Fanelli, *Come l'atto puro si realizza nel Gentile*, in «Roma fascista», a. VIII, n. 41, 18 ottobre 1931, p. 2.

[68] A. Marpicati, *A proposito di "gentiliani"*, ivi, a. VIII, n. 42, 25 ottobre 1931, p. 2; cfr. lo stesso articolo *Parole chiare!*, in «Educazione fascista», a. IX, ottobre 1931, p. 961.

[69] G.A. Fanelli, *Chiarimenti*, in «Roma fascista», a. VIII, n. 44, 8 novembre 1931, p. 1. A quanto raccontò lo stesso Fanelli, in quei giorni Arturo Marpicati decise di sfidarlo a duello. La vertenza si sarebbe chiusa con la piena ritrattazione, resa da Marpicati ad Asvero Gravelli e a Mario Carli, padrini di Fanelli. Cfr. Id., *Perché seguimmo e disobbedimmo Mussolini*, cit., p.

[70] Gentile ringraziò pubblicamente il direttore dell'Infc e ribadì la sua fede fascista e le ragioni per cui dal 1922 non aveva mai abbandonato il fascismo a cui aveva giurato obbedienza. «Ringrazio il prof. Marpicati delle sue oneste dichiarazioni. Una delle quali, l'ultima, forse necessaria, non sarebbe mai uscita dalla mia bocca, quand'anche mi fossi indotto ad accettare il terreno di queste polemiche. [...] ma le polemiche a base di ingiurie più o meno grossolane non mi hanno mai interessato; e le ho sdegnate non per orgoglio, ma per un senso elementare di umana dignità [...] Il mio fascismo, quello che ho imparato a conoscere nelle parole, negli atti, nella vita del Duce, è scuola di austerità, o, come io soglio dire, di serietà. È il fascismo per cui ho giurato obbedienza; per cui ho accettato tutte le responsabilità che mi potevano spettare; per cui, finché mi conforti la fiducia e l'approvazione del capo, vogliano o non vogliano gli squadristi della penna, che son sempre quei pochi a gridare in coro per far rumore, io terrò tranquillamente ma fermamente, il mio posto di Presidente dell'Istituto Nazionale Fascista di Cultura». G.G., *Parole chiare!*, in «Educazione fascista», a. IX, ottobre 1931, p. 963.

[71] Codignola propose a Gentile di querelare Guglielmotti e Fanelli anche perché riteneva che la polemica fosse organizzata da Bodrero, Del Vecchio e Orano che, a suo avviso, meritavano una reazione dura e decisa. Afg, lettera di E. Codignola a G. Gentile, Firenze, 28 ottobre 1931.

[72] *Atti del II Congresso degli Istituti fascisti di cultura*, in «Educazione fascista», a. IX, n. 12, dicembre 1931, pp. 1059-1160.

[73] *Ibidem*, p. 1098.

[74] *Ibidem*, p. 1101.

[75] *Ibidem*, p. 1103-1104.

[76] *Ibidem*, p. 1111.

[77] E. Gentile, *La via italiana al totalitarismo*, cit., p. 138.

[78] Afg, lettera di A. Starace a G. Gentile, Roma, 16 febbraio 1932.

[79] Cfr. F. Di Stefano, *III Congresso degli Istituti Fascisti di cultura*, in «Educazione fascista», a. XI, f. 6, giugno 1933, pp. 536-541 e Id., *Echi del Congresso di Milano*, ivi, a. XI, f. 7, luglio 1933, p. 644.

[80] Afg, bozze del discorso di Gentile al III congresso degli Istituti di cultura, sd.

[81] *La cultura fascista e i suoi istituti*, in «Giornale d'Italia», a. XXIII, n. 145, 20 giugno 1933, p. 3.

[82] *Vita degli Istituti fascisti di cultura*, in «Civiltà fascista», a. I, n. 12, dicembre 1934, p. 1148.

[83] G. Gentile, *Intervento nel IV rapporto degli IFC*, ivi, a. II, nn. 7-8, luglio agosto 1935, p. 728.

[84] Afg, lettera di A. Starace a G. Gentile, Roma, 3 luglio 1935.

[85] Ivi, schema di decreto. Purtroppo il documento è senza data e senza altri riferimenti che possano testimoniare quando venne redatto.

[86] *Ordinamento dell'Istituto Nazionale di Cultura Fascista*, in «Civiltà fascista», a. IV, nn. 1-2, gennaio febbraio 1937, p. 102 e ss.

[87] Acs, Spd, Cr, b. 1, f. 7/R, sf. 2, cit. in G. Longo, *L'Istituto nazionale fascista di cultura*, cit., pp. 161-166. Il nuovo presidente fu Pietro De Francisci, rettore dell'università di Roma e membro del direttorio nazionale del Pnf.

[88] Afg, lettera di G. Gentile a V. Fazio Allmayer, Roma, 17 marzo 1937.

[89] G. Gentile, *La filosofia del fascismo*, in «Educazione fascista», a. VI, n. 11, novembre 1928, pp. 641-643.

[90] Cfr. A. Nasti, *Educazione politica e Fascismo*, in «Critica fascista», a. VII, n. 8, 15 aprile 1929, p. 167.

[91] Cfr. D. Rende, *Libertà ed autorità*, ivi, a. VII, n. 16, 15 agosto 1929, pp. 316-317.

[92] A. Bertelè, *La dottrina fascista di Giovanni Gentile*, ivi, a. VIII, n. 7, 1 aprile 1930, pp.

134-135. Quando Gentile venne coinvolto nel dibattito sulla fascizzazione della scuola, inaugurato dal Gran Consiglio nell'aprile 1930, su «Critica fascista» vi fu chi difese il filosofo. Agli interventi in Parlamento e alle critiche sulla stampa, un collaboratore rispose che la riforma Gentile aveva determinato una rivoluzione epocale nella scuola italiana e che era stato un errore aver cambiato la guida del Ministero dell'Istruzione, prima di adoperarsi per l'applicazione della riforma del 1923. Cfr. U. Gabbi, *Il fascismo nella scuola e nell'Università*, ivi, a. X, n. 21, 1 novembre 1932, pp. 413-416.

[93] Cfr. E. Codignola, *Dieci anni di educazione fascista*, in «Critica fascista», a. XI, n. 4, 15 febbraio 1933, pp. 68-69.

[94] E. Codignola, *Il rinnovamento spirituale dei giovani*, Milano, Mondadori, 1933.

[95] Id., *Dieci anni di educazione fascista*, in «Critica fascista», a. XI, n. 5, 1 marzo 1933, pp. 98-100.

[96] Cfr. P. Simoncelli, *Cantimori, Gentile e la Normale di Pisa*, cit.; cfr. R. Pertici, *Mazzinianesimo, fascismo, comunismo. L'itinerario politico di Delio Cantimori, (1919-1943)*, in «Cromhos», 2, 1997, pp. 1-128; L. Perini, *Delio Cantimori. Un profilo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004; G. Sasso, *Delio Cantimori. Filosofia e Storiografia*, Pisa, Edizioni della Normale, 2005.

[97] D. Cantimori, *Recensione di Ernesto Codignola, Il rinnovamento spirituale dei giovani, Mondadori, Milano, 1933*, in *Politica e Storia contemporanea. Scritti (1927-1942)*, a cura di L. Mangoni, Torino Einaudi, 1991, p. 194.

[98] *Ibidem*.

[99] Id., *Politica e storia contemporanea*, cit., pp. 573-576.

[100] G. Gamberini, *Fede e competenza*, in «Critica fascista», a. VIII, n. 15, 1 agosto 1930, pp. 283-284.

[101] Cfr. Afg, lettera di E. Codignola a G. Gentile, Firenze, 19 luglio 1929.

[102] C. Curcio, *Il problema universitario*, in «Critica fascista», a. VIII, n. 8, 15 aprile 1930, pp. 148-150.

[103] G. Fioridi, *Università e fascismo*, ivi, a. VIII, n. 15, 1 agosto 1930, pp. 288-289.

[104] C. Giglio, *Le facoltà di scienze politiche*, ivi, a. X, n. 9, 1 maggio 1932, pp. 172-173.

[105] Cfr. su Volpicelli e la «Carta della Scuola», T.M. Mazzatosta, *Il regime fascista tra educazione e propaganda. (1935-1943)*, Bologna, Cappelli, 1978, pp. 102-120; M. Ostenc, *La scuola italiana durante il fascismo*, cit., p. 228 e ss; *Prospettive su Luigi Volpicelli*, Roma, Istituto di Pedagogia della Facoltà di Lettere, Università di Roma, 1964, pp. 195-221.

[106] L. Volpicelli, *La tradizione pseudo-umanistica*, in «Critica fascista», a. XIII, n. 17, 1 luglio 1935, p. 341. Cfr. anche Id., *Scuola e lavoro*, Roma, Signorelli, 1941, p. 189.

[107] Id., *Tra la scuola di oggi e quella di domani*, Torino, Paravia, 1935, p. 15 e ss.

[108] Id., *Scuola e lavoro*, cit., p. 189. Come ha ricordato G. Parlato, *La sinistra fascista*, cit., p. 198, in Volpicelli «il lavoro [...] assumeva la caratteristica fondante di una nuova etica, totalitaria e rivoluzionaria, nella quale il fascismo era visto come superamento totale, come ribaltamento di valori borghesi, come principio di una nuova società nella quale l'etica delf are, sintesi di teoria e prassi, era prevalente ad ogni altro valore».

[109] Cfr. R. De Felice, *Mussolini il duce, II*, cit., pp. 117-130.

[110] *La Carta della scuola con annesso grafico-guida*, a cura di A. Orani, Roma, Signorelli, 1941, p. 3.

[111] *Ibidem*, p. 4.

[112] Cfr. T.M. Mazzatosta, *Il regime fascista tra educazione e propaganda*, cit., p. 92.

[113] *La Carta della scuola con annesso grafico-guida*, cit., p.

[114] Atti della Camera dei fasci e delle Corporazioni, XXX legislatura, Discussioni, Discorso nella seduta del 6 marzo 1940, pp. 402-413. Cfr. anche Senato del Regno, Atti parlamentari, XXX legislatura, Discussione sul bilancio del Ministero Educazione Nazionale, Intervento di G. Bottai, 22 maggio 1939.

[115] *La Carta della Scuola e la sua etica*, in «Critica fascista» a. XVII, n. 9, 1 marzo 1939,

pp. 130-131.

[116] Ministero dell'Educazione Nazionale, Direzione generale dell'ordine superiore classico, *Dalla riforma Gentile alla Carta della Scuola*, Firenze, Vallecchi, 1941, p. XVI.

[117] Cfr., G. Gentile, *La Carta della Scuola*, in «Corriere della Sera», 22 marzo 1939, p. 1.

[118] L. Volpicelli, *Scuola e lavoro*, cit., p. 163.

[119] Id., *Commento alla Carta della Scuola*, Roma, Istituto nazionale di cultura fascista, 1940, p. 52.

[120] Cfr. R. Pelagatti, *Bibliografia della Carta della Scuola*, Roma, Edizione di Istruzione tecnica, 1940.

[121] P. Orano, *Educazione fascista*, in *Scuola fascista. La Carta della scuola e sua interpretazione*, a cura di C. Magi-Spinetti, Roma 1939, p. 165.

[122] A. Carlini, *Verso la nuova scuola*, Firenze, Sansoni, 1941, p. 242 e Id., *Aspetti della Carta*, in «Critica fascista», a. XVII, n. 9, 1 marzo 1939, pp. 131-133.

[123] Cfr. L. Mangoni, *Primato. 1940-1943*, Bari, De Donato, 1977; Id., *L'interventismo della cultura*, cit., pp. 347-366 e Id., *Il fascismo*, in *Letteratura italiana*, diretta da A. Asor Rosa, vol. I, *Il letterato e le istituzioni*, cit., pp. 521-548; A. Cicchetti e A. Asor Rosa, *Roma*, in *Letteratura italiana*, III, *L'età contemporanea*, Torino, Einaudi, 1989; M. Serri, *I redenti. Gli intellettuali che vissero due volte 1938-1948*, Milano, Corbaccio, 2005.

[124] C. Morandi, *Le Università e la Cultura*, in «Primato», a. II, n. 4, 15 febbraio 1941, p. 6.

[125] L. Russo, *ibidem*, p. 7.

[126] L. Volpicelli, *Le Università e la Cultura*, *ivi*, a. II, n. 6, 15 marzo 1941, p. 6.

[127] Cfr. Agb, lettera di G. Bottai a C. Pellizzi, Roma, 9 novembre XVII. Cfr. G. Longo, D. Breschi, *Camillo Pellizzi*, cit., pp. 146-165.

[128] C. Pellizzi, *Le Università e la Cultura*, in «Primato», a. II, n. 5, 1 marzo 1941, p. 4.

[129] Per l'attività di Pellizzi negli anni quaranta, cfr. G. Longo, *Il primo convegno dei gruppi scientifici dell'Istituto nazionale fascista di cultura sull'«Idea di Europa»*, cit. e G. Longo, D. Breschi, *Camillo Pellizzi*, cit., pp. 133-195, interamente dedicate a questo argomento.

[130] G. Gentile, *Le Università e la Cultura*, in «Primato», a. II, n. 10, 15 maggio 1941, p. 4.

[131] Cfr. A. Carlini, *L'esistenzialismo in Italia*, *ivi*, a. IV, n. 2, 15 gennaio 1943, p. 25. La risposta di Gentile, *ivi*, a. IV, n. 6, 15 marzo 1943, p. 102.

[132] N. Abbagnano, *L'esistenzialismo in Italia*, *ivi*, a. IV, n. 6, 15 marzo 1943, p. 104.

[133] Cfr. D. Marchesini, *La scuola dei gerarchi. Mistica fascista, storia, problemi, istituzioni*, Milano, Feltrinelli, 1976; E. Gentile, *Il culto del littorio*, cit., p. 273.

[134] N. Giani, *La mistica come dottrina del fascismo*, in «Dottrina fascista», a. II, n. 6, aprile 1937, p. 291.

[135] Cfr. Acs, Spd, Co, 509.017, 1 e 2, rispettivamente sulla scuola di mistica di Milano e sull'Istituto fascista di cultura della capitale lombarda. Cfr. le lettere inviate da Giani a Mussolini, Brusa e Pollini, scritte fra il 26 e il 28 novembre del 1932.

[136] *Ibidem*.

[137] C.E. Ferri, *Ortodossia fascista*, in «Dottrina fascista», a. I, n. 1, settembre 1937, pp. 20-21.

[138] A.M. Carati, *Appunti per un concetto fascista di scuola*, *ivi*, a. II, nn. 10 e 11, agosto settembre 1937, pp. 494-498.

[139] G. Sarti [Gastone Silvano Spinetti], *La lotta in Italia per la nuova cultura*, in «Dottrina fascista», a. IV, n. 1, 1 novembre 1939, pp. 436-444. Il lungo articolo confluisce poi in G.S. Spinetti, *Fascismo e libertà. Verso una nuova sintesi*, Padova, Cedam, 1940.

[140] Cfr. E. Gentile, *La via italiana al totalitarismo*, cit., pp. 193-194.

[141] Cfr. Acs, Pnf, Dn, Segreteria Guf, Centro di preparazione politica, f. 204.

[142] N. Giani, *Il centro di preparazione politica per i giovani*, in «Dottrina fascista», a. III, n. 10, agosto, 1939, pp. 343-347.

[143] A. Pagliaro, *Il Fascismo. Commento alla dottrina*, Roma, Libreria di scienze e lettere,

1933, p. X, tradotto in spagnolo, *El fascismo, comentario a su doctrina*, Version española por Claudio de Monfor, Bilbao, La Editorial Vicaina, 1938.

[144] *Ibidem*, p. 138.

[145] Sull'ufficio studi e legislazione del Pnf, cfr. E. Gentile, *La via italiana al totalitarismo*, cit., pp. 256-269.

[146] A. Pagliaro, *Il Dizionario di Politica del Pnf*, in «Civiltà Fascista», a. VII, n. 1, gennaio 1940, p. 33. Lo stesso concetto venne espresso da Guido Mancini che presentò il Dizionario a Mussolini. Cfr. Acs, Spd, Co, 204.254, b. 633, Dizionario di politica.

[147] Cfr. F. Mezzasoma, *Premessa*, in *Dizionario di politica*, a cura del Partito nazionale fascista, Roma, Istituto Enciclopedia Italiana, 1940, p. I.

[148] Cfr. F. Polato, *Bibliografia degli scritti di e su Felice Battaglia*, Bologna, Clueb, 1989. Lo stesso autore ha scritto la voce *Felice Battaglia* per il *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 34, pp. 311-314. Stupisce che fra tanti e autorevoli contributi nel volume *Il pensiero di Felice Battaglia*, a cura di N. Matteucci e A. Pasquinelli non vi sia stato nessuno che abbia sottolineato il ruolo svolto da Battaglia nel fascismo. A questo proposito, invece, cfr. G. Turi, *Il fascismo e il consenso degli intellettuali*, cit., pp. 86-92; pp. 125-127; Id., *Giovanni Gentile*, cit., p. 428 e 456 e A. Pedio, *La cultura del totalitarismo imperfetto*, cit., pp. 104-110 e *passim*.

[149] Cfr. F. Battaglia, *Diritto e filosofia della pratica. Saggio su alcuni problemi dell'idealismo contemporaneo*, Firenze, La Nuova Italia, 1932. Cfr. F. Volpi, *La «filosofia della pratica»*, in *Il pensiero di Felice Battaglia*, cit., pp. 74-75.

[150] F. Battaglia, *Dall'individuo allo Stato*, in *Scritti di teoria dello Stato*, Milano, Giuffrè, 1939. Il saggio era stato pubblicato sulla «Rivista internazionale di filosofia del diritto» a. XIII, f. III, maggio giugno 1933, pp. 301-330.

[151] *Ibidem*, p. 59.

[152] Cfr. le critiche di Battaglia al corporativismo di Spirito. Come è stato notato egli riteneva che il corporativismo avrebbe dovuto promuovere e riconoscere i corpi intermedi per rispondere all'esigenza della «relazionalità». Cfr. T. Serra, *La terza via tra individualismo e collettivismo*, in *Dal filosofo all'uomo. Atti del convegno di studi su Felice Battaglia*, a cura di G. Chiofalo, Palmi, Arti grafiche, 1991, pp. 421-436. La citazione è a p. 429.

[153] F. Battaglia, *Stato, politica e diritto secondo Carl Schmitt*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», a. XVI, nn. 4-5, 1936, pp. 419-423.

[154] Cfr. G. Turi, *Il fascismo e il consenso degli intellettuali*, cit., p. 91.

[155] F. Battaglia, *Scritti di Teoria dello Stato*, cit., p. 23.

[156] *Ibidem*, p. V.

[157] Cfr. S. Testoni Binetti, *La metodologia delle dottrine politiche*, in *Il pensiero di Felice Battaglia*, cit., pp. 245-258 dove si fa riferimento al dibattito fra Battaglia e Rodolfo De Mattei sul problema del metodo nello studio delle dottrine politiche. Cfr. F. Battaglia, *Lineamenti di storia delle dottrine politiche. Con appendici bibliografiche*, Roma, Società editrice del foro italiano, 1936, p. 11.

[158] F. Polato, *Felice Battaglia*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 34, cit., p. 34.

[159] Così ritiene G. Cotroneo, *La crisi dell'idealismo*, in *Il pensiero di Felice Battaglia*, cit., p. 103 che cita a sua volta un giudizio di Nicola Matteucci.

[160] «Nonchè opposta alla Dichiarazione dei diritti francese, [la carta del Lavoro], ne approfondisce il senso e lo svolge, affrontando in pieno il problema delle relazioni tra individuo e stato, che il liberalismo non era stato in grado di risolvere e che il socialismo elude eliminando l'individuo come autonomo valore». F. Battaglia, *Dichiarazione dei diritti*, in *Dizionario di politica*, a cura del partito nazionale fascista, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1940, vol. I, A-D, p. 782.

[161] Id., *Illuminismo*, *ibidem*, vol. II, E-L, p. 471.

[162] Id., *Rousseau*, *ibidem*, vol. IV, R-Z, p. 157.

[163] Id., *Sorel*, *ibidem*, p. 315.

[164] Id., *Pisacane*, *ibidem*, p. 431.

[165] C. Cur[cio], *Fascismo e università*, in «Lo Stato», a. I, f. 1, gennaio febbraio 1930, pp. 60-62.

[166] Id., *Tendenze nuove della dottrina tedesca*: C. Schmitt, ivi, a. I, f. 4, luglio agosto 1930, p. 484.

[167] Id., *Contenuto, funzioni ed aspetti politici del Partito Nazionale Fascista*, ivi, a. V, f. III, marzo 1934, pp. 161-171.

[168] *Ibidem*.

[169] Le voci sarebbero confluite nel volume *Miti della politica. Tre saggi sulla democrazia, sul liberalismo e sul socialismo, con una introduzione intorno ai miti moderni ed una conclusione sull'utopia*, Roma, Cremonese, [1941]. Cfr. anche Id., *Considerazioni sulla presente civiltà*, «Lo Stato», a. IX, f. II, febbraio 1938, pp. 65-76

[170] Cfr. F. Lanchester, *Perticone e la storia costituzionale*, in «Il Politico», 61, 1996, n. 1, pp. 77-94.

[171] Cfr. G. Perticone, *Politica e diritto*, in «Lo Stato», a. II, f. X, ottobre 1931, p. 718 e cfr. G. Gentile, *Diritto e politica*, in «Archivio di studi corporativi», a. I, f. 1, 1930, pp. 17-26.

[172] G. Perticone, *Sulla dottrina dello stato come filosofia*, in «Archivio di studi corporativi», a. XII, f. II, 1941, pp. 285-291 in cui scriveva: «certa filosofia pomposa, decisa a fugare ogni oscurità in questa materia non si appaga delle linee semplici di una costruzione che può valere per la scienza del diritto».

[173] G. Perticone e C. Curcio, *Partito*, in *Dizionario di politica*, cit., vol. III, M-Q, p. 381.

[174] Per l'analisi delle voci e la storia del Dizionario cfr. A. Pedio, *La cultura del totalitarismo imperfetto. Il Dizionario di politica del Partito nazionale fascista (1940)*, Milano, Unicopli, 2000 che presenta una interpretazione assai diversa da quella che si propone in queste pagine e sostiene che Volpicelli e Battaglia pur non mancando di esplicitare la loro adesione al fascismo, «mantengono fermi i capisaldi della tradizione giusnaturalistica, illuministica e democratica», e nel volume ribadisce che Delio Cantimori, Arnaldo Volpicelli e Felice Battaglia rappresentavano l'ambiente idealistico, che ebbe uno spazio notevole nel Dizionario, cfr., ad esempio, p. 105; cfr. anche C. Ghisalberti, *Per una storia del Dizionario di politica*, in «Clio», 26, 1990, n. 4, pp. 672-674.

[175] A. Pagliaro, *Individuo*, in *Dizionario di politica*, cit., vol. II, p. 519.

[176] Id., *Filosofia*, in *Dizionario di politica*, cit., vol. II, p. 185.

[177] J.L. Borges, *Finzioni. La biblioteca di Babele*, Torino, Einaudi, 1955, p. 7.

[178] La lettera è nell'Archivio di Antonino Pagliaro ed è citata da A. Pedio in *La cultura del totalitarismo imperfetto*, a p. 24. La lettera è datata 23 marzo 1944, ma deve trattarsi di un errore di stampa perché Sapegno parla del «defunto senatore Gentile» che, come è noto, venne ucciso il 14 aprile del 1944.

Conclusioni

I politici e gli intellettuali che si sono incontrati nelle pagine precedenti, quelli che criticarono Giovanni Gentile, ma anche quelli che lo difesero, discussero il pensiero e l'operato del filosofo convinti di rappresentare il regime fascista e di esprimerne lo spirito più autentico. Negli anni venti, i fascisti intransigenti e gli uomini del partito, che, come si è visto, furono i primi e i più severi antigentiliani, si sentirono protagonisti della rivoluzione delle camicie nere e accusarono Gentile di aver aderito al loro movimento solo nel 1922, quando Mussolini aveva raggiunto il potere e gli aveva offerto la possibilità di realizzare la riforma della scuola. Il filosofo idealista non aveva partecipato alle lotte politiche delle origini e, pertanto, secondo gli intransigenti, non avrebbe potuto comprendere la natura del fascismo che non aveva bisogno degli intellettuali e doveva, invece, proseguire il cammino sulla strada della rivoluzione e cioè della costruzione pratica di una nuova politica.

In quegli anni, il dibattito su Gentile si intrecciò con lo scontro fra le correnti principali del fascismo. E, infatti, a difendere il filosofo dalle accuse degli intransigenti vi furono i revisionisti che lo consideravano un precursore del fascismo, aderivano alla sua interpretazione della storia d'Italia, vedevano nella teoria dello stato etico il presupposto filosofico dell'ideologia fascista, ed erano convinti che il fascismo fosse un fenomeno politico moderno. Anche loro credevano di esprimere lo spirito del fascismo e certo non pensavano di essere meno fascisti degli intransigenti: per Bottai essere fascisti e rivoluzionari significava risolvere le contraddizioni dei regimi politici precedenti riuscendo a realizzare un progetto nuovo che avrebbe utilizzato il contributo degli intellettuali e trasformato radicalmente le culture, i comportamenti e le mentalità degli italiani. Credeva nello spirito rivoluzionario del fascismo anche un uomo come Giorgio Masi, segretario della federazione triestina, assai vicino a Farinacci e a Gentile, e non era meno fascista Camillo Pellizzi, che polemizzò duramente con gli intransigenti, definendoli «questi improvvisi cattolici» e sostenendo che non comprendevano il carattere rivoluzionario e moderno del fascismo.

Ma fascisti erano anche Gentile e i gentiliani, persuasi di poter contribuire a diffondere una nuova cultura e preoccupati che il Pnf li considerasse come un gruppo di tecnici impegnati nella riforma della scuola. Per questo, dopo il delitto Matteotti, non solo non presero le

distanze dal regime, ma cercarono di differenziare la propria azione politica da quella dei revisionisti, mostrando di considerare il fascismo come un partito al quale non avevano aderito per restaurare lo stato forte dei liberali o dei nazionalisti, e dichiarandosi pronti a combattere contro le richieste di normalizzazione dei moderati. In quegli anni Gentile fu riconosciuto da molti come l'ideologo del fascismo per gli incarichi che ebbe, e perché, oltre al sostegno di diversi uomini del partito fascista con cui era in ottimi rapporti, ebbe quello di Mussolini, che spesso lo consultò sulle questioni relative alla scuola anche quando decise di modificare la riforma del 1923.

Alla fine degli anni venti lo scontro fra Gentile e gli antigentiliani cambiò. Già nel 1927 Mussolini indicò al ministro Fedele le linee di una politica scolastica diversa da quella indicata dal filosofo, ufficializzando la necessità di procedere a «ritoccare» la riforma del 1923 e inaugurando il dibattito sulla cosiddetta fascistizzazione della scuola. Negli anni trenta, infatti, il problema di come rendere davvero fascista la scuola italiana e accelerare un processo, che a molti sembrava in grave ritardo, occupò le pagine della stampa fascista e delle aule parlamentari, dove gli antigentiliani accusarono Gentile di aver impedito la creazione di una scuola fascista. Per questa ragione, lo si è ribadito più volte nel corso delle pagine precedenti, la crisi dell'egemonia del filosofo nella cultura fascista non dipese dal Concordato né dalla presenza dei cattolici antigentiliani, ma dagli stessi fascisti che contestarono la sua riforma e la modificarono anno dopo anno, ministro dopo ministro.

I cattolici avevano criticato Gentile sin dall'inizio del secolo accusandolo di essere il teorico di una filosofia profondamente atea. Il loro antigentilianesimo, quindi, si era sviluppato ben prima dell'avvento del fascismo e sulla base di una riflessione prettamente filosofica. Avevano accolto con entusiasmo la riforma del 1923 perché rappresentava la sconfitta della scuola laica, ma nella seconda metà degli anni venti, quando l'antigentilianesimo aveva iniziato ad estendersi a diverse correnti del fascismo, erano tornati ad esprimere con forza le ragioni della loro polemica contro Gentile. Dopo il Concordato pensarono che l'influenza del filosofo idealista sul fascismo, basata su un equivoco perdurato per tutti gli anni venti, avrebbe avuto fine con il volgere del nuovo decennio. Lo sostennero i collaboratori di diverse riviste, convinti che fascismo e cattolicesimo avrebbero dato vita ad una nuova alleanza contro la civiltà moderna, laica e liberale.

Negli anni trenta, tuttavia, gli antigentiliani più convinti furono i giovani, gli intellettuali e gli uomini del partito. I giovani erano cresciuti nell'universo ideologico creato dal regime e, per questo,

sentivano di rappresentare meglio di altri lo spirito rivoluzionario del fascismo; sostenevano che la loro generazione fosse l'unica ad aver assimilato fino in fondo la cultura politica del regime e rivendicavano uno spazio maggiore al suo interno per proseguire l'opera di costruzione del nuovo ordine politico, iniziata nel 1922. Cattolici e laici, studiosi di letteratura e di filosofia, positivisti e idealisti, corporativisti e sindacalisti, espressero una dura protesta nei confronti di Gentile, che nelle loro riviste divenne il simbolo dei ritardi con cui il fascismo procedeva nella costruzione del regime totalitario. Fra le diverse espressioni della cultura giovanile degli anni trenta vi furono realtà molto diverse: fra i giovani filosofi e studiosi di psicoanalisi del «Saggiatore», i cattolici fascisti de «La Sapienza», gli artisti strapaesani de «L'Universale» e i fascisti intransigenti de «Il Secolo fascista» sembrerebbe esserci poco in comune, se non appunto la polemica contro Gentile. In realtà, come si è cercato di evidenziare, le differenze fra i diversi gruppi non furono più rilevanti del comune appartenere al regime totalitario e cioè l'affermare con forza il primato della politica. I giovani degli anni trenta ed erano convinti che il regime avesse inventato un nuovo rapporto fra teoria e prassi; mentre in tutte le epoche storiche le ideologie avevano influenzato la politica, nel senso che le decisioni politiche erano state orientate dalle diverse teorie, nel regime fascista la prassi politica si era sostituita alla teoria, non aveva bisogno di legittimazioni teoriche, poteva creare una nuova realtà costruendola su un senso collettivo della vita dell'uomo. Nemici dell'individualismo, che gli appariva figlio di un'epoca superata dall'avvento del fascismo, i giovani antigentiliani rivendicarono con orgoglio che il regime cui appartenevano considerava l'agire politico superiore a qualunque altra espressione dell'esistenza umana.

Un discorso analogo riguarda i teorici del fascismo, che contribuirono alla definizione della dottrina del fascismo, della sua cultura politica e dei suoi valori. Molti furono severi antigentiliani, come Francesco Orestano, Carlo Costamagna e Giorgio Del Vecchio. Altri si erano formati all'attualismo di Gentile, come Ugo Spirito e Armando Carlini. Alcuni ebbero incarichi politici di rilievo, come lo stesso Costamagna, Sergio Panunzio e Carlini, altri ancora non ebbero responsabilità politiche, come Julius Evola. Alcuni erano antigentiliani dall'inizio del secolo come Orestano e Del Vecchio, altri lo divennero negli anni trenta, come Costamagna ed Evola. Furono intellettuali molto diversi, che spesso entrarono in contrasto gli uni con gli altri. Basti pensare alla distanza che intercorre fra un cattolico realista come Francesco Orestano e un corporativista come Ugo Spirito o a quella che divide l'idealismo magico di Julius Evola dal giusnaturalismo di Giorgio Del Vecchio, o basti ricordare che Del Vecchio e Panunzio erano neokantiani, mentre Carlini e Spirito erano cresciuti nel

neidealismo italiano.

Nonostante ciò, negli anni trenta, tutti questi autori, come gli altri che si sono incontrati nel corso del volume, furono d'accordo nel ritenere che la filosofia di Gentile non potesse rappresentare il riferimento teorico dell'ideologia del fascismo e che, anzi, l'idealismo italiano da filosofia egemone caratterizzava ormai solo una minoranza degli intellettuali italiani. Anche loro, come i giovani, sostennero che il fascismo non aveva bisogno di una filosofia che lo legittimasse, anche se aveva una sua dottrina che postulava il primato della politica intesa come esperienza integrale; celebrava il mito dello stato come soggetto unico capace di risolvere le contraddizioni del regime liberale; rifiutava la democrazia, il socialismo e il liberalismo; e non auspicava il ritorno ad una civiltà premoderna, ma sosteneva l'affermazione di nuova modernità, basata appunto sul primato della politica e dello stato e sul rifiuto di quella emersa dalla rivoluzione francese.

Dal 1922 fino al 1944, tuttavia, il principale avversario di Gentile fu il partito fascista che, soprattutto dagli anni trenta, considerò il filosofo un intellettuale estraneo alla politica rivoluzionaria e un pericolo per il processo di fascistizzazione della società e dello stato. Da parte sua, Gentile ribadì spesso che lo scopo del fascismo doveva essere quello di creare un'Italia fascista e che il Pnf avrebbe dovuto sciogliersi all'interno delle strutture dello stato per collaborare ad educare gli italiani, tutti gli italiani, i fascisti e gli antifascisti, alla nuova fede fascista. Era convinto, infatti, che la grande trasformazione del paese non potesse coincidere con il dominio di un partito, cioè di una parte, sulla società italiana e in questo senso accusava il Pnf di esprimere una logica faziosa, non dissimile da quella dei partiti politici del primo dopoguerra. Per Gentile, un partito diverso dagli altri sarebbe stato un partito-sentinella dello stato, un partito in grado di controllare l'ortodossia dei suoi iscritti e di collaborare alla creazione del totalitarismo fascista.

E così, mentre il filosofo pensava che il fascismo avrebbe costruito lo stato degli italiani perché il fascismo era l'Italia, il partito non accettava l'approccio statalistico del filosofo. Gli esponenti del Pnf avevano, ed erano orgogliosi di avere, una concezione della politica faziosa. Proprio per questo rivendicavano il carattere rivoluzionario del loro partito rispetto ad uno stato che avrebbe dovuto rappresentare l'esito dell'azione del partito, ma che da diversi punti di vista resisteva all'urto della forza politica fascista. Sembrerebbe allora, come molti sostengono, che Gentile si sbagliò pensando di poter realizzare un proprio fascismo e non comprendendo quello che trasformò l'Italia in un regime dittatoriale. Sembrerebbe, cioè, che

data la natura e la diffusione dell'antigentilanesimo, dalla seconda metà degli anni venti all'inizio degli anni quaranta, avessero ragione i suoi avversari accusandolo di non essere fascista.

In realtà, lo si è affermato più volte e lo si ribadisce concludendo questo lavoro, il filosofo cercò di realizzare un progetto che, per molti e decisivi aspetti, coincideva con quello del partito. Anche Gentile contribuì a creare un regime che celebrava il mito dello stato e aveva della politica una concezione integrale e assoluta. Come i fascisti, anche lui considerava il fascismo come una missione da svolgere, come un impegno politico ed esistenziale costante. E, come loro, riteneva che per costruire una nuova politica fosse necessario superare molteplici ostacoli, mediare fra esigenze diverse, aspettare i tempi della politica senza per questo mettere in discussione l'appartenenza al partito fascista o la valenza del progetto politico. Del resto, dal 1922 al 1944, Gentile ribadì più volte di essere un precursore del fascismo, individuando i presupposti filosofici del pensiero fascista nel socialismo di Marx, nel sindacalismo rivoluzionario di Sorel, e nell'idealismo italiano contemporaneo. Come si è cercato di sottolineare, Gentile riteneva che l'antintellettualismo dei fascisti derivasse da una scelta teorica che l'idealismo italiano aveva contribuito a determinare. E per questo di fronte agli attacchi più duri, alle critiche di chi lo accusava di essere un liberale, e di aver aderito al fascismo solo per realizzare la riforma scolastica, per tutti i ventidue anni in cui si dichiarò fascista, rispose rivendicando il ruolo che il suo pensiero aveva avuto nel provocare l'avvento del nuovo regime.

Nei primi quindici anni del fascismo gli scontri fra gli esponenti del partito e Gentile non arrivarono mai al punto di rottura del 1937, che fu provocato dal segretario del Pnf Starace. In questo senso si potrebbe concludere sostenendo che il partito determinò la sconfitta del filosofo. Non sarebbe sbagliato. Aggiungendo però che, accanto al Pnf, alla fine degli anni trenta, l'antigentiliano più importante e più autorevole fu Bottai. E, infatti, la sua carta della scuola del 1939 ebbe il sostegno degli antigentiliani più agguerriti e degli ex gentiliani che condividevano l'impegno nel totalitarismo fascista di quegli anni e accolsero con entusiasmo un progetto incentrato sull'identità fra politica e cultura. Bottai aveva saputo tenere insieme le diverse anime dell'ideologia fascista in una sintesi che riusciva a soddisfare i fascisti come Paolo Orano e Carlo Costamagna e gli intellettuali come Carlini, come Spirito, come Pellizzi o come i giovani Guf della scuola di mistica di Milano. Un esempio emblematico di questo orientamento politico fu la rivista «Primato» in cui all'inizio degli anni quaranta si ritrovarono giovani fascisti, antigentiliani ed ex gentiliani, tutti d'accordo nel presentare il fascismo come un regime rivoluzionario,

moderno e totalitario. E tutti d'accordo nel ritenere che Gentile non potesse più svolgere il ruolo che aveva avuto nei primi anni del regime, perchè non era stato in grado di rispondere alle sfide degli anni successivi.

Gentile morì nell'aprile del 1944. Un anno dopo per l'Italia la guerra era davvero finita. Nei mesi che seguirono l'uccisione del filosofo, la maggior parte degli intellettuali italiani dichiarò al tribunale per l'epurazione di essere stato antigentiliano già dal 1922 e di essersi opposto al fascismo ufficiale, che aveva nel filosofo idealista il suo più importante ideologo. Ma a questo punto, come già si notava, solo un grande scrittore potrebbe restituire il senso dell'assurdo e quella della tragedia per cui gli intellettuali italiani, quelli che si accinsero ad offrire il proprio contributo alla nascente repubblica, sostennero di essere stati tutti antigentiliani perché, in fondo, fascisti eterodossi, se non addirittura antifascisti.

Sigle

Acs

Archivio centrale dello stato

Spd, Cr

Segreteria particolare del duce, carteggio riservato

Spd, Co

Segreteria particolare del duce, carteggio ordinario

Mi, Ps

Ministero dell'Interno, Direzione Generale Pubblica Sicurezza

Mi, Dpp

Ministero dell'Interno, Direzione Generale Pubblica Sicurezza,
Divisione polizia politica

Mpi, Is

Ministero della Pubblica Istruzione, Direzione Generale Istruzione
Superiore

Mpi, Is, I

Ministero della Pubblica Istruzione, Direzione Generale Istruzione
Superiore, Divisione I, Concorsi a cattedre

Mpi, Iu

Ministero della Pubblica Istruzione, Direzione Generale Istruzione
Universitaria

Men, Is

Ministero dell'Educazione Nazionale, Direzione Generale
Istruzione Superiore

Pcm

Presidenza del Consiglio dei Ministri

Cpc

Casellario politico centrale

Pnf, Dn

Partito nazionale fascista, Direttorio Nazionale

Carte Bodrero

Archivio Emilio Bodrero

Carte Fedele

Archivio Pietro Fedele

Carte Casati

Archivio Alessandro Casati

Carte Farinacci

Archivio Roberto Farinacci

Archivi privati

Afg

Archivio Fondazione Giovanni Gentile, Roma.

Afus

Archivio Fondazione Ugo Spirito, Roma.

Aat

Archivio Adriano Tilgher, Biblioteca Nazionale Centrale «Vittorio Emanuele II», Roma.

Adf

Archivio De Felice, ora in Acs, Roma.

Agr

Archivio Giuseppe Rensi, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Milano.

Agb

Archivio Giuseppe Bottai, Fondazione Arnaldo e Arnoldo Mondadori, Milano.

Abua

Archivio Biblioteca Universitaria Alessandrina, Roma.

Abca

Archivio Biblioteca Casanatense, Roma.

Infç

Istituto nazionale fascista di cultura

Ifc

Istituto fascista di cultura

Pnf

Partito nazionale fascista

Guf

Gruppi universitari fascisti,

Gil

Gioventù italiana del Littorio

Onb

Opera nazionale Balilla

Abbreviazioni

a.

anno

b.

busta

cart.

cartella

cat.

categoria

f.

fascicolo

mat.

materia

sf.

sottofascicolo

sc.

scatola

sd.

senza data

sl.

senza luogo

Indice dei nomi

Abbagnano, Nicola, 214 n, 215, 344 e n
Acerbo, Giacomo, 191 n
Agostino di Ippona, 120
Alfieri, Vittorio Enzo, 25 n
Alighieri, Dante, 182
Aliotta, Antonio, 162, 214
Ambrosini, Gaspare, 318 n, 319 e n
Ambrosoli, Luigi, 24 n, 25 n
Amendola, Giovanni, 43, 101, 234, 270
Anile, Antonino, 25, 132, 176 n
Ansaldo, Giovanni, 94 e n
Anselmo d'Aosta, 120
Antoniano, Silvio, 120
Aquarone, Alberto, 29 n, 45 n, 166 n, 257 n, 310 n
Arcella, Stefano, 268 n, 273 n
Ardigò, Roberto, 87
Arias, Gino, 52-54, 79, 191 n, 250
Arpinati, Leandro, 79
Asor Rosa, Alberto, 180 n, 183 e n, 280 n, 282 n, 342 n
Asquini, Alberto, 262
Badoglio, Pietro, 119, 123, 127
Balbo, Italo, 191 n
Baldini, Antonio, 146 n
Balzarini, Renato, 318 n
Banfi, Antonio, 215
Baraldi, Giuseppe, 150
Barbutto, Gennaro Maria, 87 n
Bargellini, Piero, 142 n, 146, 149 n
Barone, Domenico, 52 e n
Baroni, Augusto, 153 e n
Battaglia, Felice, 21, 352-358, 360 n
Bedeschi, Lorenzo, 142 n, 149 n
Belardelli, Giovanni, 47 n, 141 n
Bellezza, Vito A., 11 n
Belluzzo, Giuseppe, 119, 128-130, 302, 303, 339
Bemporad, Roberto, 191, 192
Ben Ghiat, Ruth, 172 n
Benedetto XV (Giacomo Della Chiesa), papa, 110
Benn, Gottfried, 275

Benvenuti, Marco, [256 n](#), [265 n](#)
Bergson, Henri, [103](#), [247](#)
Bernareggi, Adriano, [161 e n](#)
Berta, Giovanni, [196](#)
Bertelè, Aldo, [332 e n](#)
Bianchi, Leonida, [114 n](#)
Bignami, Ernesto, [151 n](#), [152 e n](#)
Bilenchi, Romano, [180](#), [181](#), [189 e n](#)
Biondi, Marino, [50 n](#), [269 n](#)
Boatti, Giorgio, [236 n](#)
Bobbio, Norberto, [13 e n](#), [15](#), [16](#)
Bocci, Maria, [116 n](#), [136 n](#), [140 n](#), [149 n](#)
Bodrero, Emilio, [36-38](#), [71 e n](#), [72](#), [146](#), [191 n](#), [220-223](#), [229 e n](#), [231](#),
[232 e n](#), [233 n](#), [238 e n](#), [322 n](#), [350](#)
Boffi, Ferruccio, [39 n](#), [129 n](#)
Boldrini, Paolo Lepanto, [204 n](#)
Bonatelli, Paolo, [150 e n](#), [151 n](#), [153 n](#)
Bonazzi, Giuliano, [99 n](#)
Bondioli, Pio, [110 e n](#), [111 e n](#), [115](#), [116 n](#)
Bonechi, Sara, [12 n](#)
Bontadini, Gustavo, [114 n](#), [134 e n](#), [135](#)
Bontempelli, Massimo, [191 n](#)
Borges, Jorge Luis, [361 e n](#)
Borsotti, Alessandro, [269 n](#)
Bosco, Giovanni (don Bosco), [120](#)
Bottai, Giuseppe, [21](#), [56](#), [57](#), [58 n](#), [69-80](#), [82 e n](#), [85](#), [86](#), [93](#), [122](#), [123](#),
[166](#), [176 n](#), [177 n](#), [188](#), [191 e n](#), [192](#), [230](#), [232](#), [248-251](#), [253](#), [255](#),
[257 e n](#), [258 n](#), [261 n](#), [262-264](#), [271 n](#), [272 n](#), [282](#), [284](#), [287-290](#), [299](#),
[300](#), [311-314](#), [327](#), [330](#), [335](#), [337-343](#), [347](#), [357](#), [361](#), [363](#), [368](#)
Botti, Alfonso, [112 n](#)
Breschi, Danilo, [29 n](#), [32 n](#), [342 n](#), [343 n](#)
Brocchi, Diano, [180 e n](#), [189 e n](#)
Bruccheri, Antonio, [157-159](#)
Bruers, Antonio, [191 n](#), [273 n](#), [294](#), [295 n](#)
Brunati, Giuseppe, [45](#), [61](#), [63 n](#), [68](#), [191 n](#), [199 e n](#), [200](#), [201](#), [361](#)
Bruno, Giordano, [120](#)
Brusa, Erminio, [346 e n](#)
Buchignani, Paolo, [180 n](#), [181 n](#), [187-189](#)
Buffarini Guidi, Guido, [314](#)
Burgen, Arnold, [97 n](#)
Busnelli, Giovanni, [113 n](#)
Cacciari, Massimo, [89 n](#), [91 n](#)
Calandra, Giuseppe, [19 e n](#)
Calcagno, Guido, [98](#)

Calcaterra, Raimondo, [110 n](#)
Calogero, Guido, [113](#), [138](#), [139 n](#)
Calvino, Giovanni, (J. Cauvin), [195](#)
Calza Bini, Gino, [37](#)
Campi, Alessandro, [277 n](#)
Campitelli, Franco, [324](#)
Campochiaro, Emilia, [256 n](#)
Canepa, Antonio, [157](#)
Cantimori, Delio, [21](#), [168 e n](#), [333](#), [334 e n](#), [336](#), [352](#), [354](#), [360 n](#)
Capo, Lidia, [234 n](#)
Carati, Angelo Maria, [347 e n](#)
Carbonelli, Riccardo, [193 e n](#), [201](#), [203 e n](#), [207](#), [283 e n](#), [350](#)
Carella, Domenico, [165 e n](#), [166-169](#), [171 e n](#), [173-175](#), [177-180](#), [191](#), [209](#), [361](#)
Carli, Mario, [21](#), [45](#), [58-61](#), [66](#), [68](#), [75](#), [190-192](#), [273](#), [322 n](#), [348](#)
Carlini, Armando, [21](#), [24](#), [29 n](#), [31](#), [32 e n](#), [35-37](#), [73 e n](#), [77](#), [113](#), [137 n](#), [162](#), [213 e n](#), [216](#), [232](#), [238](#), [245](#), [259 e n](#), [260 e n](#), [270 e n](#), [290-300](#), [302](#), [333](#), [341 e n](#), [344 e n](#), [348](#), [366](#), [368](#)
Carrino, Agostino, [239 n](#)
Cartesio, Renato (R. Descartes), [193](#)
Capasso-Torre, Giovanni, [103](#)
Casadei, Bernardino, [87 n](#)
Casati, Alessandro, [37](#), [44](#), [55 e n](#), [64 n](#), [220](#), [252 n](#), [302](#)
Casati, Gabrio, [38](#)
Casini, Paolo, [287 n](#)
Casotti, Mario, [30](#), [35](#), [113 e n](#)
Cassata, Francesco, [268 n](#), [272 n](#), [273 n](#), [277 n](#)
Castelli, Enrico, [130 e n](#), [132 e n](#), [139 e n](#), [140](#), [221 e n](#), [222](#), [303 e n](#)
Castelli Gattinara, Enrico jr., [130 n](#), [221 n](#)
Cavallera, Hervé Antonio, [29 n](#), [118 n](#), [281 n](#), [288 n](#), [313 n](#), [316 n](#)
Cavallucci, Guido, [192](#), [224 n](#)
Cavedoni, Celestino, [150](#)
Cavour, Camillo Benso, conte di, [46](#)
Cento, Vincenzo, [113](#)
Cerasi, Laura, [234 n](#)
Cerrato, Rocco, [112 n](#)
Cesa, Claudio, [17 n](#),
Cesare, Gaio Giulio, imperatore romano, [206](#), [207](#)
Cesarini Sforza, Widar, [244](#), [285](#)
Charnitzky, Jürgen, [26 n](#), [28-30](#), [39 n](#), [55 n](#), [129 n](#), [130 n](#), [308 n](#), [311 n](#)
Chiavolini, Alessandro, [346](#)
Chimienti, Pietro, [318 n](#)
Chiocchetti, Emilio, [113 n](#)

Chiofalo, Giuseppe, [354 n](#)
Ciano, Galeazzo, [199](#)
Ciarlantini, Franco, [59](#), [166](#)
Cicalese, Maria Luisa, [12 n](#), [45 n](#)
Cicchetti, Angelo, [342 n](#)
Ciliberto, Michele, [13 n](#), [291 n](#)
Clodomiro, Vanni, [25 n](#)
Codignola, Ernesto, [21](#), [24 e n](#), [29-38](#), [42-44](#), [55 e n](#), [56 n](#), [64](#), [73 e n](#),
[79 e n](#), [123 n](#), [126](#), [127 e n](#), [129](#), [130 n](#), [153 n](#), [176 n](#), [238](#), [259 e n](#),
[302](#), [303 e n](#), [322 n](#), [332-335](#)
Cofrancesco, Dino, [91 n](#)
Cohen, Hermann, [239](#)
Colonna di Cesarò, Giovanni, [270](#)
Coppola, Francesco, [52](#), [191 n](#), [251](#)
Conti, Fulvio, [93 n](#)
Contri, Gioacchino, [170 e n](#),
Contri, Siro, [226 e n](#)
Corbino, Orso Maria, [25](#)
Cordova, Ferdinando, [45 n](#), [246 n](#), [247 n](#), [257 n](#)
Cordovani, Mariano, [110 n](#), [114](#), [115 e n](#)
Corradini, Enrico, [37](#), [139](#), [140](#), [191 n](#)
Costamagna, Carlo, [21](#), [191 n](#), [216](#), [248 e n](#), [249-251](#), [253](#), [256-268](#),
[275](#), [277-279](#), [291](#), [293](#), [309 n](#), [310 n](#), [318 n](#), [341](#), [350](#), [352](#), [358](#), [359](#),
[366](#), [368](#)
Cotroneo, Girolamo, [356 n](#)
Credaro, Luigi, [217](#), [218 n](#)
Croce, Alda, [96 n](#), [217 n](#)
Croce, Benedetto, [13](#), [15](#), [23-25](#), [27](#), [58](#), [78](#), [96 e n](#), [98-100](#), [103](#), [108](#),
[113 n](#), [143](#), [146](#), [147](#), [149](#), [160](#), [176](#), [201](#), [210](#), [214](#), [217 n](#), [224](#), [228](#),
[239 e n](#), [265](#), [269 n](#), [274](#), [295](#), [353](#), [355](#)
Cumpeta, Silvio, [96 n](#)
Cupellaro, Marco, [256 n](#)
Curcio, Carlo, [21](#), [82 n](#), [251](#), [335 e n](#), [352](#), [358-361](#)
D'Achiardi, Giovanni, [314](#)
D'Addio, Mario, [258 n](#),
Dal Pra, Mario, [151 n](#)
D'Amato, Carmelo, [96 n](#)
D'Andrea, Ugo, [191 n](#)
D'Annunzio, Gabriele, [120](#), [191 n](#), [308](#)
Daquanno, Ernesto, [192](#)
David, Michel, [171 n](#), [173 n](#), [174 n](#)
De Begnac, Yvonne, [221 n](#), [291 n](#)
De Bella, Paride, [323](#)
De Bellis, Niccolò, [39 n](#)

De Crecchio, Luigi, [171](#)
 De Felice, Renzo, [16 n](#), [25 n](#), [26 n](#), [45 n](#), [46 n](#), [62 n](#), [69 n](#), [81 n](#), [92 n](#),
[100 n](#), [126 n](#), [127 n](#), [131 e n](#), [141 e n](#), [170 n](#), [171 n](#), [200](#), [202 n](#), [246](#)
[n](#), [279 n](#), [283 n](#), [289 n](#), [301 n](#), [308 n](#), [337 n](#)
 De Francisci, Pietro, [327 n](#)
 De Grazia, Victoria, [19 n](#)
 De Luca, Giuseppe, [108 e n](#), [142 n](#), [143 e n](#), [146-148](#), [171 e n](#), [177 n](#)
 De Luca, Guido, [50 n](#), [307 n](#)
 Del Noce, Augusto, [14-16](#), [87 n](#), [295 n](#)
 Del Ponte, Renato, [268 n](#)
 Del Vecchio, Giorgio, [36](#), [37 e n](#), [72](#), [221](#), [222](#), [230-247](#), [299](#), [322 n](#),
[358](#), [361](#), [366](#)
 De Mattei, Rodolfo, [355 n](#)
 Depretis, Agostino, [151](#)
 De Rosa, Gabriele, [146 n](#)
 De Ruggiero, Guido, [175 n](#)
 De Sarlo, Francesco, [101](#)
 De Simma G. *vedi* Spinetti, Gastone Silvano
 Dessì, Giovanni, [279 n](#), [280 n](#), [282 n](#), [283 n](#), [287 n](#)
 De Stefani, Alberto, [44](#)
 De Vecchi Di Valcisman, Cesare Maria, [141](#), [285](#), [306 n](#), [310-314](#), [339](#)
 Dewey, John, [173](#), [336](#)
 Di Biase, Carmine, [146 n](#)
 Di Figlia, Matteo, [46 n](#), [85 n](#)
 Di Lalla, Manlio, [20 n](#)
 Di Marzo, Salvatore, [219 e n](#)
 Dini, Dante, [36-38](#), [72](#), [231](#)
 Di Nucci, Loreto, [70 n](#)
 Di Simone, Maria Rosa, [234 n](#)
 Di Stefano, Ferdinando, [324 n](#)
 Dollo, Corrado, [291 n](#)
 Donati, Donato, [318 n](#)
 Durst, Margarete, [64 n](#), [268 n](#), [273 n](#)
 Einstein, Albert, [98](#)
 Emery, Nicola, [87 n](#)
 Ercole, Francesco, [262](#), [304](#), [305 e n](#), [308 e n](#), [309 e n](#), [323](#), [339](#)
 Errera, Giovanni, [173 n](#)
 Evola, Julius, [21](#), [176 n](#), [216](#), [268-279](#), [350](#), [366](#)
 Fallacara, Luigi, [142 n](#)
 Fanelli, Giuseppe Attilio, [21](#), [45](#), [61-63](#), [68](#), [112](#), [167](#), [189-201](#), [209](#),
[283 e n](#), [285](#), [307](#), [309 n](#), [321 e n](#), [322 e n](#), [348](#)
 Fani Ciotti, Vincenzo, [39 n](#), [44](#), [74-77](#), [93-96](#), [166 e n](#), [167](#), [248 n](#), [249](#)
[n](#)
 Faraone, Rosella, [96 n](#), [98 n](#), [103 n](#), [104 n](#)

Farina D'Anfiano, Gioacchino, [192 n](#)
 Farinacci, Roberto, [52](#), [53](#), [57](#), [58](#), [69](#), [80](#), [81 e n](#), [83](#), [85](#), [275](#), [364](#)
 Fassò, Guido, [239 n](#)
 Fattori, Marta, [64 n](#),
 Fava, Andrea, [219 n](#)
 Fazio Allmayer, Vito, [327](#), [328 n](#)
 Fedele, Pietro, [55-58](#), [69](#), [81](#), [119-123](#), [125-130](#), [132](#), [220](#), [234-237](#),
[301-303](#), [312](#), [339](#), [364](#)
 Federzoni, Luigi, [44](#), [119 e n](#), [120 n](#), [191 n](#)
 Ferrandi, Giuseppe, [231 n](#)
 Ferrari, Massimo, [12 n](#), [17 n](#)
 Ferri, Carlo Emilio, [347 n](#)
 Ferrone, Vincenzo, [111 n](#), [141 n](#)
 Fichte, Johann Gottlieb, [89](#), [96](#), [97](#), [100](#), [103](#), [193](#)
 Figà Talamanca, Mario, [192](#), [201](#), [207](#)
 Fini, Benso, [38 n](#)
 Finzi, Roberto, [46 n](#), [244 n](#)
 Fioridi, Giovanni, [335 n](#)
 Fois, Giuseppina, [304 n](#)
 Fonzi, Fausto, [159 n](#)
 Forges Davanzati, Roberto [56](#), [66](#), [139](#), [191 n](#), [307 e n](#)
 Formiggini, Angelo Fortunato, [63 e n](#), [64 e n](#)
 Fortunato, Giustino, [25 e n](#)
 Fragapane, Gino, [317 n](#)
 Franchi, Ausonio, [120](#)
 Frascherelli, Ugo, [220 e n](#)
 Freud, Sigmund, [173 n](#)
 Frosini, Tommaso Edoardo, [256 n](#)
 Frosini, Vittorio, [231 n](#)
 Gabbi, Umberto, [332 n](#)
 Galantini, Luca, [256 n](#)
 Galfrè, Monica, [69 n](#)
 Gamberini, Guido, [335 n](#)
 Garin, Eugenio, [12-15](#), [32 n](#), [87 n](#), [89 n](#), [96 n](#), [105 e n](#), [108 n](#), [113 n](#),
[131 e n](#), [171 n](#), [173 n](#), [202 n](#), [214 e n](#), [215 e n](#), [217 n](#), [229 n](#), [230 n](#),
[291 n](#), [295 n](#), [296 n](#)
 Garzia, Italo, [127 n](#)
 Gemelli, Agostino, [108](#), [109 e n](#), [112](#), [114 n](#), [116 e n](#), [119 e n](#), [120](#),
[135-138](#), [140 n](#), [142](#), [143](#), [150](#), [153 n](#), [176 n](#), [214](#)
 Genovesi, Giovanni, [217 n](#)
 Gentile, Emilio, [15 n](#), [16 n](#), [18](#), [19 e n](#), [25 n](#), [28 n](#), [32 n](#), [39 n](#), [42 n](#), [45](#)
[n](#), [50 n](#), [51 n](#), [54 n](#), [58 n](#), [91 n](#), [100 n](#), [140 n](#), [141 n](#), [156 n](#), [169](#), [170](#)
[n](#), [234 n](#), [252 n](#), [254 n](#), [256 n](#), [258 n](#), [315 n](#), [324 n](#), [345 n](#), [349 n](#), [351](#)
[n](#)

Gentili, Rino, [69 n](#)
Germinario, Francesco, [268 n](#)
Gerratana, Valentino, [280 n](#), [295 n](#)
Ghidetti, Enrico, [269 n](#)
Ghisalberti, Carlo, [360 n](#)
Giani, Niccolò, [345 e n](#), [346 e n](#), [349](#), [350 e n](#)
Giannantoni, Simona, [217 n](#)
Giglio, Carlo, [335 e n](#)
Gini, Corrado, [52](#)
Gioberti, Vincenzo, [47](#), [76](#), [77](#), [151](#), [160](#)
Giolitti, Giovanni, [25](#), [33](#), [151](#)
Giuli, Alessandro, [269 n](#), [270 n](#), [277 n](#),
Giuliano, Balbino, [24](#), [37](#), [42](#), [43 e n](#), [44](#), [54 n](#), [56 n](#), [191 e n](#), [262](#),
[301-304](#), [306 e n](#), [308 e n](#), [317](#), [339](#)
Giuliotti, Domenico, [143 e n](#)
Giuntella, Maria Cristina, [160 n](#), [219 n](#), [252 n](#), [258 n](#), [283 n](#)
Giuriati, Giovanni, [191 n](#), [317 e n](#)
Gnoli, Tommaso, [98](#), [99 e n](#)
Gobetti, Piero, [24](#), [30 n](#), [51](#)
Goethe, Johann Wolfgang, [97](#)
Gori, Riccardo, [32 n](#)
Gramsci, Antonio, [280 n](#), [295 n](#)
Granata, Giorgio, [171](#), [172](#), [173 n](#), [175 n](#), [179](#), [180 e n](#), [209](#), [361](#)
Grandi, Dino, [166](#)
Grassi, Leonardo, [82](#), [83 n](#), [272](#), [273 e n](#)
Gravelli, Asvero, [191 n](#), [322 n](#)
Gray, Ezio Maria, [191 n](#)
Greco, Nino, [87 n](#)
Gregor, A. James, [200](#), [246 n](#), [256 e n](#), [264 n](#), [267 n](#), [269 n](#), [277 n](#),
[279 e n](#)
Gregory, Tullio, [64 n](#)
Grimaldi, Ugoberto Alfassio, [70 n](#)
Guarnieri, Romana, [146 n](#)
Guasco, Maurilio, [112 n](#)
Guenon, René, [275](#)
Guerri, Giordano Bruno, [69 n](#)
Guglielmi, Nino, [192 e n](#), [196](#), [209](#), [350](#)
Guglielmotti, Umberto, [322 n](#)
Guzzo, Augusto, [162](#), [291 n](#)
Harris, Henry S., [12 n](#), [29 n](#)
Hegel, Gottlieb Wilhelm Friedrich, [89](#), [93](#), [115](#), [159](#), [187](#), [193](#), [223](#),
[226](#), [228](#), [264](#), [275](#)
Herbart, Johann Friedrich, [217](#)
Hobbes, Thomas, [89](#), [158](#), [195](#)

Huizinga, Joan, [157](#)
Humboldt, Wilhelm von, [308](#)
Hume, David, [89](#)
Icolari, Umberto, [307](#) e [n](#)
Indrio, Ugo, [192](#)
Ingianni, Luciano, [171](#) [n](#)
Interlandi, Telesio, [21](#), [45](#), [64-67](#), [69](#), [83](#), [255](#), [314](#)
Izzo, Domenico, [32](#) [n](#)
Jaja, Donato, [32](#)
James, William, [173](#)
Jemolo, Carlo Arturo, [317](#) [n](#)
Kant, Immanuel, [89](#), [90](#), [193](#), [217](#), [225](#), [241](#), [242](#), [249](#) [n](#), [254](#)
Lami, Gian Franco, [96](#) [n](#), [271](#) [n](#)
Lanaro, Silvio, [166](#) e [n](#)
Lanchester, Fulco, [256](#) [n](#), [261](#) [n](#), [359](#) [n](#)
Lanzillo, Agostino, [34](#)
Lari, Umberto, [151](#) e [n](#)
Lariccia, Sergio, [133](#) [n](#)
La Rovere, Luca, [27](#) [n](#), [170](#) e [n](#)
Lask, Emil, [239](#) [n](#)
Lattarulo, Leonardo, [273](#) [n](#), [295](#) [n](#)
La Via, Vincenzo, [113](#)
Ledeen, Michael, [200](#)
Leicht, Pier Silverio, [262](#)
Levi, Mario Attilio, [206](#)
Levi Della Vida, Giorgio, [234-236](#), [243](#) [n](#), [244](#)
Licitra, Carmelo, [81](#) e [n](#), [83](#)
Liuzzi, Benedetto, [317](#) [n](#)
Lo Bianco, Luca, [308](#) [n](#)
Lolini, Ettore, [50](#) [n](#)
Lombardo Radice, Giuseppe, [24](#), [25](#) e [n](#), [64](#), [73](#)
Lombroso, Cesare, [173](#)
Longanesi, Leo, [191](#) [n](#)
Longhi, Silvio, [52](#), [317](#) [n](#)
Longo, Anna Rita, [172](#) [n](#)
Longo, Gisella, [29](#) [n](#), [32](#) [n](#), [83](#) [n](#), [290](#) [n](#), [320](#) [n](#), [327](#) [n](#), [342](#) [n](#), [343](#) [n](#)
Lo Schiavo, Aldo, [12](#) [n](#)
Löwith, Karl, [162](#) [n](#)
Ludovisi Boncompagni, Ugo, [119](#) e [n](#)
Luigi XIV, re di Francia, [62](#)
Luigi XVI, re di Francia, [207](#)
Lupi, Dario, [31](#), [39-42](#)
Lutero, Martin, [193](#)
Luzzatto, Sergio, [19](#) [n](#), [50](#) [n](#)

Maccari, Mino, [181](#)
Machiavelli, Niccolò, [78](#), [158](#), [355](#)
Magi Spinetti, Carlo, [341 n](#)
Magris, Claudio, [46 n](#)
Maistre, Joseph de, [62](#)
Malaparte, Curzio *vedi* Suckert, Curzio
Malgeri, Francesco, [69 n](#)
Malgieri, Gennaro, [256 n](#)
Manacorda, Guido, [143](#), [144 n](#), [146 e n](#)
Mancini, Guido, [351](#), [352 n](#)
Mangiafatti, Luigi, [238](#)
Mangoni, Luisa, [50 n](#), [51 n](#), [69 n](#), [131 n](#), [142 e n](#), [146 n](#), [149 e n](#), [170 n](#), [171 n](#), [176 n](#), [180 n](#), [261 n](#), [334 n](#), [342 n](#)
Manzoni, Alessandro, [151](#)
Maranini, Giuseppe, [251](#)
Maraviglia, Maurizio, [191 n](#), [251](#)
Marchesini, Daniele, [345 n](#)
Marchesini, Giovanni, [218 n](#)
Marchi, Vittore, [222](#)
Maresca, Mariano, [113](#)
Margiotta Broglio, Francesco, [127 n](#), [133 n](#)
Marinetti, Filippo Tommaso, [59](#), [176 n](#), [191 n](#)
Marino, Giovambattista, [120](#)
Marino, Giuseppe Carlo, [171 n](#), [310 n](#)
Maritain, Jacques, [160 e n](#)
Marpicati, Arturo, [191 n](#), [316 n](#), [318 e n](#), [319](#), [321-323](#), [325](#), [330](#)
Martinetti, Piero, [101](#), [102](#), [245](#)
Martini, Ferdinando, [63](#), [64](#)
Martini, Leonida, [285](#)
Martire, Egilberto, [139](#)
Marx, Karl, [115](#), [331](#), [368](#)
Masi, Giorgio, [21](#), [45](#), [46 e n](#), [52 e n](#), [54 n](#), [69](#), [83-85](#), [363](#)
Masnovi, Amato, [108](#), [110 n](#)
Massè, Domenico, [153-155](#)
Mastrostefano, Raffaele, [177 n](#)
Matteotti, Giacomo, [44](#), [364](#)
Matteucci, Nicola, [352 n](#), [356 n](#)
Maurano, Silvio, [61 n](#)
Maurras, Charles, [62](#)
Mazzariol, Ferruccio, [142 n](#), [149 n](#)
Mazzatosta, Teresa Maria, [336 n](#), [338 n](#)
Mazzini, Giuseppe, [46-48](#), [151](#), [182](#)
McLaughlin, Peter, [97 n](#)
Melis, Guido, [304 n](#)

Melograni, Piero, [200](#)
 Meloni, Giuseppe, [318 n](#)
 Menghini, Mario, [63](#)
 Menozzi, Daniele, [141 n](#)
 Mercadante, Francesco, [87 n](#), [232 n](#), [235 n](#)
 Messineo, Antonio, [155-157](#)
 Mezzasoma, Ferdinando, [352 n](#)
 Miccoli, Giovanni, [46 n](#)
 Michaelstaeder, Carlo, [269](#), [270](#)
 Miotto, Antonio, [148 e n](#)
 Missiroli, Mario, [98 n](#)
 Mittelstrass, Jürgen, [97 n](#)
 Montalto, Domenico, [170 n](#)
 Montanari, Fausto, [162 e n](#)
 Montanelli, Indro, [180](#), [189 e n](#)
 Monti, Alessandro Augusto, [39 n](#)
 Montresor, Luigi, [132](#)
 Morandi, Carlo, [342 e n](#)
 Morelli, Morello, [292 e n](#)
 Moro, Renato, [112 e n](#), [131 n](#), [141-143](#), [159 n](#), [160 n](#)
 Moss, Myra E., [13 n](#)
 Mossa, Lorenzo, [262](#)
 Murri, Romolo, [160](#)
 Mussolini, Arnaldo, [92 n](#), [191 n](#)
 Mussolini, Benito, [11](#), [17](#), [23](#), [27 e n](#), [28 e n](#), [29-34](#), [37 e n](#), [39](#), [43-45](#),
[48](#), [50](#), [52](#), [54 e n](#), [64 n](#), [68](#), [69](#), [72-75](#), [78](#), [83](#), [85](#), [86](#), [92-94](#), [96](#), [100](#)
[n](#), [103 e n](#), [119](#), [121-132](#), [137-141](#), [144 n](#), [185](#), [191 n](#), [193](#), [194](#),
[197-200](#), [202](#), [204-208](#), [210](#), [215](#), [221 n](#), [223](#), [229](#), [231](#), [234](#), [236 e n](#),
[237](#), [244-246](#), [251-258](#), [262 n](#), [265](#), [276](#), [280](#), [283-286](#), [289 n](#), [293](#),
[294](#), [296-299](#), [301 e n](#), [302](#), [304 n](#), [305](#), [308](#), [309 e n](#), [310 e n](#), [311 e](#)
[n](#), [312](#), [314 e n](#), [315](#), [326](#), [327](#), [329](#), [333](#), [336](#), [342](#), [345-347](#), [349](#),
[350-352](#), [357](#), [363](#), [364](#)
 Nacci, Michela, [97 n](#)
 Napoleone Bonaparte, [267](#)
 Nardi, Isabella, [219 n](#)
 Nasti, Agostino, [192 e n](#), [332 e n](#)
 Negri, Antimo, [268 n](#), [270 e n](#), [281 n](#), [290](#), [291 e n](#)
 Nello, Paolo, [26 n](#), [170 n](#), [260 n](#), [262 n](#), [291](#), [292 n](#)
 Nicastro, Luciano, [39 n](#)
 Nietzsche, Friedrich, [217](#), [269](#)
 Nistri De Angelis, Susanna, [246 n](#)
 Nitti, Francesco Saverio, [34](#)
 Ojetti, Ugo, [143](#)
 Olgiati, Francesco, [108-110](#), [116](#), [117 n](#)

Olivetti, Angelo Oliviero, [45 n](#), [166](#), [191 n](#), [250](#)
Olivetti, Marco Maria, [130 n](#)
Omodeo, Adolfo, [230](#)
Orani, Annibale, [337 n](#)
Orano, Paolo, [176 n](#), [191 n](#), [231 n](#), [251](#), [261 n](#), [305 e n](#), [309-311](#), [322 n](#), [341 e n](#), [368](#)
Orestano, Francesco, [21](#), [176 n](#), [214-230](#), [274](#), [275](#), [286](#), [297](#), [350](#), [366](#)
Oriani, Alfredo, [78](#), [308](#)
Orlando, Francesco, [173 e n](#), [175](#)
Orlando, Vittorio Emanuele, [217](#), [240](#), [241](#)
Ostenc, Michel, [25 n](#), [39 n](#), [55 n](#), [120 n](#), [121 n](#), [130 n](#), [304 n](#), [308 n](#), [310 e n](#), [311 n](#), [336 n](#)
Ottaviano, Carmelo, [216 n](#), [222](#), [223 n](#), [229 e n](#), [230 e n](#), [348](#), [361](#)
Oviglio, Aldo, [44](#)
Pagliaro, Antonino, [21](#), [351 e n](#), [352 e n](#), [360-362](#)
Pagliuca, Antonio, [256 n](#)
Paleologo, Giovanni, [39 n](#)
Panunzio, Sergio, [21](#), [166](#), [191 n](#), [216](#), [222](#), [246-257](#), [317 n](#), [318 n](#), [320 e n](#), [352](#), [353](#), [357](#), [358](#), [366](#)
Papa, Emilio R., [59 n](#)
Papini, Giovanni, [143-147](#), [213 e n](#)
Paratore, Emanuele, [234 n](#)
Pardini, Giuseppe, [50 n](#)
Pareyson, Luigi, [215](#)
Parlato, Giuseppe, [50 n](#), [51 n](#), [79 n](#), [80 e n](#), [166 e n](#), [167](#), [188 e n](#), [280 n](#), [282-284](#), [336 n](#)
Pasini, Mirella, [87 n](#)
Pasquinelli, Alberto, [352 n](#)
Pavese, Roberto, [184 e n](#), [272 e n](#), [275](#)
Pazzaglia, Luciano, [116 n](#)
Pecorari, Paolo, [110 n](#)
Pederzoli, Dante, [151 n](#)
Pedio, Alessia, [353 n](#), [360 n](#), [362 n](#)
Peirce, Charles S., [173](#)
Pelagatti, Rita, [341 n](#)
Pellizzi, Camillo, [29 e n](#), [30 n](#), [32-37](#), [39](#), [69](#), [71-77](#), [81 e n](#), [82 e n](#), [180](#), [186](#), [341-343](#), [345](#), [357](#), [364](#), [368](#)
Perfetti, Francesco, [15 n](#), [45 n](#), [48 n](#), [54 n](#), [61 n](#), [63 n](#), [189 n](#), [190 n](#), [193 n](#), [246 n](#), [283 n](#)
Perini, Leandro, [333 n](#)
Perrotti, Nicola, [171-175](#)
Pertici, Roberto, [43 n](#), [47 n](#), [48 n](#), [301 n](#), [302 n](#), [333 n](#)
Perticone, Giacomo, [21](#), [254 e n](#), [359 e n](#), [360 n](#)

Petrone, Icilio, [185 e n](#)
Petrone, Igino, [239](#)
Picchi, Mario, [143 n](#)
Pini, Giorgio, [191 n](#)
Pio XI (Ambrogio Damiano Achille Ratti), papa, [135](#), [140](#), [183](#)
Pisacane, Carlo, [357](#)
Pistelli, Ermenegildo, [36](#), [37 e n](#)
Platone, [158](#), [187](#), [275](#)
Polato, Franco, [352 n](#), [356 n](#)
Pollini, Leo, [346](#)
Polverelli, Gaetano, [202](#), [204 e n](#)
Portale, Mariantonella, [221 n](#)
Pototsching, Umberto, [133 n](#)
Presti, Filippo Manlio, [193](#)
Preziosi, Giovanni, [191 n](#), [275 e n](#), [307 e n](#), [308 n](#), [311 n](#)
Prezzolini, Giuseppe, [24](#), [32](#), [55 n](#), [108 e n](#), [144 n](#)
Prini, Pietro, [108 n](#), [291 n](#)
Prosperi, Giorgio, [201](#), [206-208](#)
Protagora, [94](#)
Poulat, Emile, [112 n](#)
Punzo, Luigi, [280 n](#), [282 n](#), [287 n](#)
Quaglio, Dario, [231 n](#)
Quazza, Guido, [13 n](#)
Ranelletti, Oreste, [318 n](#)
Rasi, Gaetano, [289 n](#)
Ravà, Adolfo, [239](#)
Rende, Domenico, [332 n](#)
Rensi, Giuseppe, [21](#), [86-96](#), [98](#), [101-103](#), [238](#), [245](#)
Restaino, Franco, [214 e n](#), [215](#), [230 n](#)
Riccardi, Andrea, [114 n](#)
Ricci, Berto, [167](#), [180-183](#), [186-189](#), [196](#),
Ridola, Paolo, [246 n](#), [253 n](#)
Righetti, Igino, [159](#)
Riva, Barbara, [102 n](#), [238 n](#)
Roberts, David D., [15 n](#)
Rocca, Massimo, [36 e n](#), [38](#),
Rocco, Alfredo, [54 e n](#), [69](#), [85](#), [115](#), [191 n](#), [257-259](#)
Rolando, Daniele, [87 n](#)
Romano, Santi, [32](#), [239](#), [240](#), [241](#), [318 n](#)
Ronco, Giovanni, [152](#), [153 n](#)
Rosa, Enrico, [132](#), [197 n](#)
Rosboch, Ettore, [261](#)
Rosmini, Antonio, [150 n](#), [151 n](#)
Rossi, Marco, [268 n](#), [270 n](#), [271 n](#)

Rossi, Paolo, [97 n](#)
Rossi, Pietro, [17 n](#), [87 n](#), [162 n](#)
Rossini, Giuseppe, [116 n](#)
Rossoni, Edmondo, [53](#), [166](#), [250](#)
Rousseau, Jean-Jacques, [74](#), [89](#), [90](#), [154](#), [158](#), [308](#), [357](#)
Rumi, Giorgio, [110 n](#), [116 n](#)
Russo, Luigi, [113](#), [342 e n](#)
Sainati, Vittorio, [291 n](#)
Saitta, Giuseppe, [79](#), [129 n](#), [233](#), [333](#)
Salemi, Giovanni, [262](#), [317 n](#)
Salvemini, Gaetano, [24](#), [30 n](#)
Sammartano, Nino, [123 n](#)
Sani, Roberto, [130 n](#)
Santarelli, E., [310 n](#)
Santoli, Vittorio, [35](#)
Santoni Rugiu, Antonio, [24 n](#), [29 n](#)
Santucci, Antonio, [96 n](#), [97 n](#)
Sapegno, Natalino, [361](#), [362 e n](#)
Sarfatti, Margherita, [92-94](#), [176 n](#)
Sasso, Gennaro, [17 e n](#), [18](#), [96 n](#), [97 n](#), [217 n](#), [236 n](#), [333 n](#)
Sbriccoli, Mario, [256](#)
Scarantino, Anna, [58 n](#), [65 n](#), [190 n](#)
Schiavone, Aldo, [261 n](#)
Schmitt, Carl, [91 e n](#), [266](#), [334](#), [354](#), [358](#)
Sciaccia, Michele Federico, [162](#), [227 e n](#), [290](#), [291 e n](#)
Sechi, Mario, [172 n](#), [173 n](#)
Serra, Pasquale, [87 n](#)
Serra, Teresa, [354 n](#)
Serri, Mirella, [342 n](#)
Servadio, Emilio, [173 n](#), [273 e n](#)
Serventi, Nino, [61](#), [191 n](#), [192](#), [196 e n](#)
Setta, Sandro, [306 n](#), [310 n](#)
Settimelli, Emilio, [58](#), [59 e n](#), [68](#), [75](#), [191 n](#)
Severi, Leonardo, [129 n](#)
Severino, Emanuele, [20 e n](#)
Siciliani De Cumis, Nicola, [64 n](#)
Simoncelli, Paolo, [293 n](#), [313 n](#), [333 n](#)
Sina, Mario, [108-110](#),
Sgroi, Carmelo, [85](#), [86 e n](#)
Soffici, Ardengo, [21](#), [30](#), [45](#), [51 e n](#), [62](#), [68](#), [74](#), [75](#), [181](#), [191 n](#)
Solmi, Arrigo, [346](#)
Sorel, Georges, [48](#), [77](#), [331](#), [357](#), [368](#)
Spampanato, Bruno, [191 n](#)
Spengler, Oswald, [97](#), [98](#)

Speranza, Irene *vedi* De Luca, Giuseppe
Spinetti, Gastone Silvano, 201-211, 348-350, 361
Spirito, Ugo, 21, 79 e n, 80 e n, 82 e n, 112, 113 e n, 114 n, 133 n, 149, 167, 198, 216, 239, 262, 264, 270 e n, 279-291, 296, 298, 299, 336, 341, 348, 353 n, 366, 368
Staderini, Alessandra, 58 n
Stammler, Rudolf, 239
Starace, Achille, 199, 285, 311 n, 318, 323-326, 330, 368
Suckert, Curzio, 21, 45, 49-51, 62, 68, 75, 77, 112, 166, 167, 181, 191 n, 273
Suppini, Renato Alberto, 15 n
Susmel, Duilio, 27 n
Susmel, Edoardo, 27 n
Suzzi Valli, Roberta, 27 n, 32 n, 82 n
Sturzo, Luigi, 224
Tabaroni, Nereo, 231 n, 238 n
Tamassia, Franco, 279 n
Tarchi, Marco, 268 n, 272 n, 273 n,
Tarozzi, Giuseppe, 162
Tarquini, Alessandra, 55 n, 96 n
Tauro, Giacomo, 222
Testoni Binetti, Saffo, 355 n
Tilgher, Adriano, 33, 86, 87, 96-101, 103-105, 176 n, 270
Tognon, Giuseppe, 25 n, 27 n
Tommaso d'Aquino, 74, 108, 120, 160, 203
Toraldo di Francia, Monica, 256 n
Torrini, Maurizio, 225 n, 281 n
Treccani, Giovanni, 64 e n, 67
Troilo, Erminio, 222
Trojano, Pietro Raffaele, 218 n
Turati, Augusto, 68 n, 69, 85, 292, 293
Turi, Gabriele, 12 n, 17 n, 19 e n, 20, 29 n, 32 n, 44 n, 55 n, 63 n, 64 n, 81 n, 130 n, 149 n, 353 n, 354 n
Uva, Bruno, 45 n, 53 n, 257 n
Vaihinger, Hans, 97
Valéry, Paul, 275
Vallecchi, Attilio, 34
Varisco, Bernardino, 139, 162, 214, 221, 295
Vasoli, Cesare, 108 n, 109 n
Vecchio, Giorgio, 110 n
Veneziani, Marcello, 91 n, 93 n, 217 n, 268 n, 269 n
Vernassa, Maurizio, 166 n
Veronesi, Giovanni, 151 n
Verucci, Guido, 116 n, 120-122, 131 n, 136 n, 137 n, 149 n

Vettori, Vittorio, [142 n](#)
Vico, Giambattista, [78](#), [187](#)
Vidal, Enrico, [231 n](#)
Vigorelli, Amedeo, [14 n](#)
Vinci, Annamaria, [46 n](#), [85 n](#)
Vittorio Emanuele II, re d'Italia, [41](#), [99](#)
Volpe, Gioacchino, [30](#), [75](#), [146](#), [149](#)
Volpicelli, Arnaldo, [21](#), [83](#), [233 e n](#), [239-241](#), [285](#), [298](#), [319](#), [320 n](#),
[334](#), [348](#), [354](#), [360 n](#)
Volpicelli, Luigi, [335](#), [336 e n](#), [340 e n](#), [342 e n](#), [352](#)
Volt *vedi* Fani Ciotti, Vincenzo,
Voltaire (François-Marie Arouet), [207](#)
Voza, Pasquale, [171 n](#), [173 n](#), [175 n](#)
Weiss, Edoardo, [173 n](#)
Williams, George L., [15 n](#)
Zacchi, Angelo, [113 n](#)
Zamboni, Giuseppe, [109](#)
Zanantoni, Marzio, [14 n](#)
Zangara, Vincenzo, [191 n](#), [251](#), [318 n](#), [319 e n](#), [320](#)
Zanobini, Guido, [285](#)
Zapponi, Niccolò, [111 n](#), [170 n](#)
Zinccone, Vittorio, [201](#), [207](#)